Mars 1938 N° 3

# NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

## L'IMAGE DE JÉSUS-CHRIST DANS L'ART CHRÉTIEN

Si étrange que cela puisse paraître et si contraire que cela soit à nos habitudes actuelles, nous devons reconnaître que nous ne possédons aucun renseignement certain sur la personne physique de Notre-Seigneur Jésus-Christ. En nous rapportant les paroles et les gestes — *dicta et gesta* — de Celui dont l'action a changé la face du monde, aucun des premiers témoins ne s'est préoccupé de nous dire comment il était fait, ni quel était le son de sa voix ou l'aspect de son visage. Rien, là-dessus, dans les quatre évangiles ; rien, dans les épîtres de Paul et des autres apôtres ; rien, dans la plus ancienne littérature chrétienne.

Et de ce fait, singulier au premier abord, une raison peut être donnée. Exclusivement appliqués à nous manifester l'âme et l'esprit du Sauveur, ces écrivains ont estimé inutile, peut-être messéant, d'arrêter notre attention sur le côté matériel de sa personnalité. Le Christ est vérité, le Christ est lumière du monde, le Christ est vie. Qu'importe la stature de son corps, la couleur de son teint ou de ses cheveux ?

Un pur théologien comprend cela, — peut-être un théologien protestant plus encore qu'un théologien catholique ou orthodoxe. Adorant le Christ en esprit et en vérité, il n'a que faire de sa représentation sensible.

Mais l'artiste qui se plaît à la contemplation des formes matérielles et qui sait en dégager tout ce qu'elles expriment de spirituel ; le psychologue attentif à discerner le reflet de l'âme sur le corps ; ou, simplement, le pieux fidèle qui éprouve le besoin de donner à son culte un objet sensible, capable à la fois de lui raviver le souvenir et de lui émouvoir le cœur, de-

mande autre chose : à côté des paroles et des actes du Maître, il veut en avoir l'image.

La première génération chrétienne a-t-elle obéi à ce qui nous semble être une loi de la nature humaine ? A-t-elle peint ou sculpté l'image de Jésus-Christ ? Nous ne le saurions dire.

Inutile de discuter l'opinion, récemment émise et acceptée par quelques-uns, qui trouverait sur le trop célèbre « calice d'Antioche » un portrait de Jésus-Christ datant du premier siècle. Cette pièce, si elle est authentique, est certainement postérieure à Constantin, — et probablement des environs de l'an 500 (1).

Plusieurs témoignages parlent d'images de Jésus-Christ exécutées de son vivant. Mais certains ne le font que pour nous mettre en garde ; d'autres sont vagues et tardifs, et peu dignes de foi.

Saint Irénée, Hippolyte, un pseudo-Augustin, après eux saint Jean Damascène, rapportent que les gnostiques carpocratiens vénéraient des images de Jésus, les couronnant de fleurs, en même temps que celles de Pythagore, de Platon, d'Aristote et d'autres. Les images du Sauveur proviendraient d'un relief (*forma*, ἐκτύπωμα) exécuté par ordre de Pilate pendant la vie de Jésus. Il ne s'agirait pas d'images chrétiennes.

Encore moins peut-on considérer comme telle l'image de Jésus qu'Alexandre Sévère, au dire de Lampride, aurait eue dans son laraire avec celles d'Abraham et d'Orphée. D'ailleurs, rien ne prouve qu'elle prétendît à être un portrait.

Eusèbe dit avoir vu à Panéas, sur une stèle de pierre, deux figures d'airain, probablement en relief (ἐκτυπώματα) : l'une représentant l'hémorrhoïsse, le genou fléchi, les mains en avant dans un geste de supplication ; l'autre, Jésus, debout en face d'elle, magnifiquement drapé dans un manteau, et lui tendant la main. Le monument aurait été érigé, disait-on, en reconnaissance du prodige, par la femme et les siens encore païens. Et pour justifier son dire, Eusèbe ajoute : « Il n'y a rien d'étonnant à ce que les anciens païens, objet des bienfaits de notre Sauveur, aient fait cela, puisque nous avons vu les images

(1) Voir notre *Calice d'Antioche* (*Orientalia Christiana*, t. VII), Rome, 1926, ou notre volume de *La Voix des Monuments. Notes et études d'archéologie chrétienne*, Paris, 1930, pp. 120-137.

des apôtres Pierre et Paul et du Christ lui-même conservées dans des tableaux peints : comme il est naturel, les anciens avaient, sans distinction, coutume de les honorer ainsi comme des sauveurs, suivant l'usage païen en vigueur parmi eux (2). »

Un peu obscure, cette dernière phrase semble indiquer qu'il existait chez les chrétiens de véritables portraits de Jésus-Christ, mais sans nous dire à quelle époque ils remontaient. En outre, elle laisse entendre qu'Eusèbe n'approuve pas absolument l'usage de les honorer, usage qu'il attribue à des habitudes païennes.

Quant au groupe de Panéas, son existence ne peut être mise en doute, car le témoignage de l'historien est précis et catégorique. On ne doutera pas de la signification que lui attribuaient les chrétiens de Panéas au quatrième siècle. Mais de bons juges, parmi lesquels il suffira de citer le P. Lagrange (3), estiment qu'il s'agissait là tout simplement d'une œuvre profane dans laquelle on voulut plus tard reconnaître une scène évangélique. En tout cas, sa renommée fut grande, car nombreux sont les auteurs qui en ont parlé après Eusèbe (4). Et l'image ayant été détruite, à ce qu'il semble, au temps de Julien, on montrait ensuite dans l'église de Panéas une statue du Christ en « électrum » qui l'aurait remplacée et qui même aurait été faite aussi par l'hémorrhoïsse (5). Des pèlerins du haut moyen âge disent l'avoir vue, et Grégoire de Tours la connaît. Il en parle d'après des témoins oculaires qui en vantaient la beauté : *mira claritas in eius facie continetur* (6).

Vers le même temps (deuxième moitié du sixième siècle), le pèlerin connu sous le nom d'Antonin de Plaisance raconte qu'il vit à Jérusalem, dans le prétoire, l'empreinte des pieds de Jésus, qui étaient « beaux, petits et fins », et un portrait du Maître qu'il décrit ainsi : « Une taille moyenne, un beau visage, des cheveux légèrement bouclés, de belles mains aux doigts

(2) Eusèbe, *Hist. Eccl.*, l. VII, c. XVIII, 4.
(3) Lagrange, *Evangile selon saint Marc*, pp. 137-138.
(4) On trouvera les textes réunis par E. von Dobschütz, *Christusbilder* (*Texte u. Untersuchungen.* XVIII), Leipzig, 1899, pp. 254* et suiv.
(5) *Ibi est statua Domini electrina* (*in ecclesia*) *quam ipsa Mariosa* (al. : *Marosa* = αἱμορροοῦσα) *fecit* (*Theodosius* [v. 530], dans Geyer, *Itineraria Hierosolymitana*, Vienne, 1898, p. 138).
(6) Greg. Tur., *De gloria martyrum*, c. 21 (Migne, *P. L.*, t. 71, col. 723).

longs (7). » L'image aurait été peinte et mise à cette place, dans le prétoire, du vivant même de Jésus. Est-il besoin de signaler l'invraisemblance de cette dernière affirmation et noter qu'un témoignage si tardif ne saurait prévaloir contre le silence des pèlerins antérieurs, qui tous ignorent cette image ?

Plus tard encore, dans un fragment autrefois attribué à saint Jean Damascène, et qui semble de saint André de Crète, nous voyons affirmer que saint Luc aurait peint des images de Jésus-Christ et de sa mère. Le texte ajoute que Rome en possède des exemplaires ; d'autres seraient à Jérusalem. Le Sauveur y était représenté avec des sourcils qui se rejoignent, de beaux yeux, un visage allongé, la tête un peu penchée, la taille bien prise (8).

En somme, rien de moins certain que l'antiquité de ces images. Et, à raisonner *a priori,* il semble qu'une telle antiquité puisse être tout simplement niée : je veux dire qu'elles ne remontaient pas, et loin de là, à la première génération chrétienne.

Milieu de petites gens, le christianisme primitif ne pouvait guère se payer le luxe de portraiturer son chef. La photographie à bon marché n'avait pas encore mis le portrait à la mode, jusque dans les classes populaires. Et nous avons constaté que la première prédication chrétienne ne révèle aucun souci de ce genre.

On ne conçoit pas davantage des images de Jésus, faites pour être honorées de quelque façon que ce soit. Issu du judaïsme, et tendu de toutes ses forces à lutter contre le paganisme au milieu duquel il se développait, le christianisme se montrait résolument hostile à tout ce qui aurait pu sembler culte rendu à un objet matériel. Au temps des premières générations chrétiennes, le culte des images, tel qu'il fut admis plus tard, est inconcevable : il eût certainement été pris pour de l'idolâtrie. Et cela, au moins jusqu'à l'époque de Constantin. On sait les sévérités à cet égard d'hommes comme Tertullien et Clément d'Alexandrie, qui prétendaient appliquer les prohibitions rigou-

---

(7) Dans Geyer, *Itin. Hier.,* p. 175.

(8) V. Migne, *P. G.,* 97, 1304 (S. André de Crète), et 94, n. z, l'addition apocryphe à saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa,* l. IV, 16.

reuses de l'ancienne loi (9). Nous avons entendu tout à l'heure saint Irénée, Hippolyte et d'autres nous parler d'images de Jésus vénérées, mais par des hérétiques ou par un empereur païen, et l'origine de ces images, on la faisait remonter à Pilate. Rien de pareil chez les chrétiens.

Au quatrième siècle, Eusèbe écrit encore une longue lettre à l'impératrice Constantia, femme de Licinius, pour la détourner de faire peindre une image de Jésus-Christ (10). Saint Epiphane ne se contente pas de paroles. Il montre par ses actes, et avec vigueur, la réprobation que lui inspire la seule idée qu'une image puisse être vénérée. S'il en rencontre une qui prête le flanc à ce reproche, il ne craint pas de la détruire ; et il s'en vante.

Voici le morceau, qui est savoureux. Le fougueux évêque de Salamine, en Chypre, voyageait en Palestine, — donc hors du territoire soumis à sa juridiction. « Passant, dit-il, par un endroit appelé Anablatha, j'ai aperçu quelque part une lampe allumée ; ayant questionné et appris que c'était là une église, j'y suis entré pour prier. Or, voici que, sur la porte, j'ai aperçu un voile suspendu qui portait en couleurs l'image de Jésus-Christ ou de quelque saint, — je ne me rappelle plus bien. Voyant une telle image pendue dans l'église du Christ, au mépris des Ecritures, je l'ai déchirée, et j'ai dit au gardien d'en faire plutôt un linceul pour le premier pauvre à enterrer. Alors les gens du pays ont commencé à se plaindre et dire : S'il veut déchirer notre voile, au moins qu'il nous en donne un autre... » Et c'est pour accompagner cette pièce de rechange qu'Epiphane écrit à son collègue Jean de Jérusalem la lettre qui se termine ainsi : « Je te prie donc d'ordonner aux prêtres de ce lieu de recevoir du porteur le voile que je leur envoie, — j'expédie ce que j'ai pu trouver, — mais recommande-leur bien de ne plus suspendre à l'avenir dans l'église du Christ ces toiles peintes qui sont contraires à notre religion (11). »

---

(9) V. Bréhier, *L'art chrétien*, 2e éd., Paris, 1928, pp. 13-14.

(10) Pitra, *Spicilegium Solesmense*, I, pp. 383-386. L'authenticité de la lettre est admise dans Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, 3e éd., pp. 444-445.

(11) Ce récit nous a été conservé en latin, dans la correspondance de saint Jérôme (Migne, *P. L.*, t. 22, col. 526-527), à la fin d'une lettre de saint Epiphane (traduite en latin) dont l'authenticité n'est pas discutée. Celle du morceau ci-dessus a été mise en doute par M. Serruys

Que l'on n'oppose pas à ces faits les peintures, partiellement conservées, qui, dès le deuxième et le troisième siècles, ont orné non seulement les cimetières chrétiens, mais aussi les autres lieux de culte. De ces dernières, des exemples indubitables ont été fournis par les récentes fouilles de Doura-Europos. De telles images ont essentiellement un but décoratif, subsidiairement un but didactique : elles rappellent, à ceux qui ne peuvent lire, les faits évangéliques ; elles suggèrent des pensées et des sentiments pieux. Elles ne sont pas objet de culte. Cette distinction est importante, mais elle a été quelquefois oubliée au temps des controverses iconoclastes. Dans les premiers siècles, si elle n'a jamais été, que je sache, exprimée verbalement, elle a toujours été observée dans la pratique. Et c'est elle, à mon avis, qui donne la clef de ce fameux canon 36 du concile d'Elvire (vers 300), qui a tant fait couler d'encre : « Défense de mettre des images dans les églises — *ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur* (12). » Que l'objet de notre culte ne soit pas quelque chose de peint sur la muraille : voilà, je crois, le sens exact de cette prohibition, dont quelques-uns, bien à tort, se sont fort embarrassés. Elle répondait, en réalité, à la pratique courante de l'Église depuis ses débuts.

Je me suis un peu étendu, et j'ai paru m'écarter de mon sujet. Tout cela est pour montrer combien invraisemblable

---

(*Acad. des Inscr. et B.-L., Comptes rendus des séances,* 1904, pp. 360-363). Toutefois, la raison qu'il apporte ne paraît pas tout à fait convaincante. M. Serruys aurait retrouvé, dans un ouvrage inédit de saint Nicéphore, l'original grec du récit, muni d'un début propre qui manque à la traduction latine ; celle-ci, par ailleurs, est tellement lâche qu'elle ne saurait être attribuée à saint Jérôme. D'où le soupçon que cette traduction, œuvre d'un scribe maladroit, a été introduite, à une date tardive, dans la correspondance hiéronymienne. Quant à l'original grec, tiré par saint Nicéphore d'un recueil iconoclaste qui contient des faux, il pourrait être un faux lui-même. A ce raisonnement, on peut répondre que l'on ne voit pas quelle raison aurait pu pousser à introduire le morceau dans l'œuvre de saint Jérôme. On conçoit, au contraire, très bien que les iconoclastes l'y ayant trouvé, mais en latin, en aient fait une traduction peu fidèle et l'aient dotée d'un début propre, par manière d'introduction. Dans cette hypothèse, ce n'est pas le latin qui serait mal traduit d'un original grec ; c'est le texte grec iconoclaste qui serait mal retraduit du latin.

(12) Mansi, *Sacr. Conciliorum... Collectio,* t. II, col. 11. Voir la note de Dom Leclercq, dans Héfélé-Leclercq, *Histoire des Conciles,* t. I, p. 240, n. 4.

est l'hypothèse que les premiers chrétiens aient possédé des portraits de Jésus-Christ. Leur condition modeste ne leur permettait pas le portrait, œuvre d'art ; leur religion leur interdisait la simple effigie, objet de culte.

D'ailleurs, une confirmation de ce raisonnement nous est fournie par la littérature chrétienne à partir du second siècle. On la voit, dès lors, se préoccuper de l'aspect physique de Jésus. Et l'on sait que les auteurs ne sont nullement d'accord entre eux. A tel point qu'ils ne peuvent même pas s'entendre pour savoir si Jésus était beau ou laid. On a dressé une assez longue liste d'écrivains ecclésiastiques tenant pour cette dernière opinion. On y verrait même figurer les témoins les plus anciens : saint Justin, saint Irénée, Tertullien, saint Cyprien, Clément d'Alexandrie, Origène, d'autres encore. Les partisans de la beauté du Christ seraient moins nombreux et plus tardifs : saint Jean Chrysostome, saint Jérôme. Saint Basile et saint Augustin auraient varié...

A vrai dire, il y a là quelques confusions. Bon nombre de textes allégués en faveur de la prétendue laideur de Jésus ne font qu'opposer, selon saint Paul, la *forma servi,* revêtue par le Verbe, à la *forma Dei,* qui lui appartient ; ou encore opposer les deux avènements du Christ : le premier, dans sa chair mortelle, passible, sans gloire, sans beauté ; l'autre, à la fin des temps, où il apparaîtra immortel, impassible, glorieux, resplendissant d'un éclat infini. Rien de cela ne permet de conclure à une laideur particulière par rapport aux autres hommes (13).

Dans Origène, nous trouvons une opinion singulière qui, à un certain moment, paraît n'avoir pas déplu à saint Augustin : Jésus aurait apparu aux hommes sous des formes différentes, beau pour les uns, laid pour les autres, suivant le mérite ou le démérite de chacun (14).

Enfin, la laideur proprement dite de Jésus-Christ est soutenue par quelques-uns. Clément d'Alexandrie écrit : « Le Saint-Esprit atteste par Isaïe que le Seigneur lui-même fut laid de visage (15). » Exégèse d'un texte du prophète que la tradition

(13) Voir F. Prat, *Jésus-Christ, sa vie, sa doctrine, son œuvre,* t. I, 2e éd., Paris, 1933, pp. 529-532.

(14) Origène, *In Matth... Com. series,* n° 100 (Migne, *P. G.,* t. 13, col. 1750) : « Non mihi videtur incredibilis esse traditio haec. »

(15) *Paedag,* III, I (Migne, *P. G.,* t. 8, col. 557).

n'a pas retenue : c'est aux jours de la Passion seulement qu'elle applique les mots : *non est species ei neque decor* (Is., LIII, 2). Tertullien base la même assertion à la fois sur les prophètes et sur un raisonnement qui nous étonne, mais où l'on sent l'influence de la culture hellénistique : « Comment, dit-il, les bourreaux auraient-ils pu s'acharner sur le corps de Jésus s'il avait été beau ? Auraient-ils osé couvrir sa face de crachats si elle ne l'eût mérité par sa difformité ? ([16]) » L'expérience prouve que cette raison ne vaut rien ; mais elle pouvait paraître de quelque poids à des esprits élevés dans le culte de la beauté ([17]).

Inutile de dire que ces idées, fruit de spéculations à tout le moins aventureuses, n'ont pas séduit la masse du peuple chrétien, qui n'a jamais voulu se représenter son Maître à la manière d'un Ésope. Mais qu'elles aient pu se formuler aux deuxième et troisième siècles, c'est pour nous l'indice que l'Église ne connaissait pas alors un portrait authentique du Christ. Confirmation de ce que nous disions en commençant : la première génération chrétienne ne semble avoir eu nul souci de portraiturer le Maître.

A défaut de la main de l'homme, pouvons-nous compter, pour connaître ses traits, sur le miracle ou l'action de forces mystérieuses ? Les siècles passés l'ont cru ; et l'on sait de quelle faveur ont joui, dans le monde byzantin, les images dites « achiropites », c'est-à-dire non faites de main d'homme.

Aujourd'hui encore, nous voyons des esprits sérieux, des savants même, ne pas exclure une telle source de renseignements. Car c'est dans cette catégorie, à coup sûr, qu'il faudrait ranger la célèbre image du Saint-Suaire de Turin. Miracle ou action chimique, elle ne serait pas — pour ceux qui en défendent l'authenticité — l'œuvre du pinceau. Ce négatif, que la photographie retourne en un positif, serait dû au contact du corps du Sauveur avec le suaire, dans le sépulcre. Pour défendre la thèse, d'éminents chimistes ont fait appel récemment à toutes les res-

---

(16) *De carne Christi*, 9 (Migne, *P. L.*, t. 2, col. 772). Voir d'autres textes cités par le P. Prat, *op. laud.*, p. 530.

(17) On se rappelle l'histoire de Phryné, que la perfection de ses formes soustrayait à la rigueur des lois.

sources de la science moderne (18). Mais, si tentante que soit leur argumentation, si impressionnante, d'autre part, que soit cette image, cette face puissante aux yeux clos, ce large front encadré de bandeaux sanglants, cette bouche énergique aux lèvres rivées dans le silence de la mort, l'histoire du suaire est encore enveloppée de trop de mystère pour que nous puissions en faire état. Le problème est avant tout historique, et, de ce point de vue, il est loin d'être résolu.

Il serait trop long d'entamer l'histoire de ce que l'on a appelé les images « achiropites », et surtout de discuter les titres de celles que l'on présente aujourd'hui sous ce nom.

Une des plus anciennes est celle de Kamouliana, en Cappadoce. Transportée à Constantinople, elle aurait servi plusieurs fois de *palladium* dans les guerres contre les Perses. Elle disparut dans la tourmente iconoclaste (19).

La plus célèbre peut-être est celle d'Edesse : empreinte de la face de Jésus sur un voile, qui aurait été envoyée par le Sauveur lui-même au roi Abgar (20). En fait, l'image paraît remonter seulement au sixième siècle. Elle servait aussi à Edesse de *palladium*. Apportée en grande pompe à Constantinople en 944, elle y resta jusqu'en 1204, où, à la suite de la prise de la ville par les Croisés, elle passa en Occident. Plusieurs villes, dès lors, ont prétendu la posséder sans que leurs titres puissent être exactement vérifiés.

Ses copies, plus ou moins fidèles, ont été rapidement répandues dans tout le monde byzantin, où elles étaient connues sous le nom de « saint Mandilion ». Les « Véroniques » d'Occident ont probablement le même origine.

Le meilleur exemplaire que nous possédions de ces anciennes copies est assurément la « Sainte Face » de Laon — œuvre slave, s'il faut en juger par l'inscription qui l'accompagne — ou œuvre byzantine exécutée pour des slaves. Elle semble avoir été peinte au douzième siècle, et aurait été envoyée de Rome

(18) Voir Paul Vignon, *Le linceul du Christ. Etude scientifique*, Paris, 1902. Et, plus récemment, du même auteur, *Après l'ostension du Saint-Suaire de Turin. Etat présent de la question* (*Etudes*, 20 juin 1932, pp. 669-687) ; ou encore le livre qui vient de paraître au moment où nous imprimons : *Le Saint-Suaire de Turin devant la Science, l'Archéologie, l'Histoire, l'Iconographie, la Logique*, Paris, 1938.

(19) Voir E. von Dobschütz, *Christusbilder*, pp. 40 et suiv.

(20) *Ibid.*, pp. 102 et suiv.

au couvent de Montreuil vers le milieu du treizième siècle. Comment elle était venue à Rome reste un mystère (21).

Elle paraît reproduire assez exactement les traits que donnaient à Jésus les anciennes « achiropites », traits qui fournirent un modèle à maintes descriptions de la personne de Jésus. Nous avons déjà cité les paroles d'Antonin de Plaisance et d'André de Crète. Transcrivons ici la description attribuée à un prétendu Lentulus, gouverneur de Judée, écrivant au Sénat romain : le morceau est un apocryphe latin qui ne remonte guère qu'au treizième siècle, mais utilise des sources orientales plus anciennes (22).

« Il est apparu, en ces derniers temps, et l'on voit encore parmi nous un homme d'une grande vertu, nommé Jésus-Christ. Le peuple l'appelle ' prophète de vérité ', et ses disciples ' fils de Dieu '. Il ressuscite les morts et guérit les maladies. C'est un homme de taille un peu au-dessus de la moyenne, et beau ; il a un visage vénérable qui inspire, à qui le regarde, ou l'amour ou la crainte. Ses cheveux ont la couleur de la noisette fraîche ; ils sont plats jusqu'à hauteur des oreilles, puis bouclés et un peu crépus, avec des reflets azurés et brillants ; ils flottent sur ses épaules, mais forment une raie au sommet de la tête, comme chez les Nazaréens. Le front est lisse et serein, la face sans rides et sans taches, animée d'une rougeur légère. Rien à redire à la forme du nez et de la bouche. La barbe est abondante, de même couleur que les cheveux, pas très longue, mais partagée en deux sous le menton. L'aspect est simple et sérieux ; les yeux pers, pleins de vivacité et brillants ; terrible lorsqu'il reprend, il est aimable et doux quand il enseigne ; il a l'air joyeux tout en restant grave ; il a pleuré quelquefois, mais il n'a jamais ri. Il a la taille élancée et droite ; les bras et les mains sont admirables à voir. Sa conversation est grave, réservée, modeste : il a bien mérité d'être appelé par le prophète « beau entre les enfants des hommes ».

Nous possédons beaucoup d'autres prétendues copies du

(21) Voir l'excellente étude de A. Grabar, *La Sainte Face de Laon. Le mandylion dans l'art orthodoxe*, Prague, 1931 (avec de bonnes reproductions).

(22) Texte dans E. von Dobschütz, *Christusbilder*, p. 319**, où toute la question du Pseudo-Lentulus est traitée à fond (308**-330**).

Mandilion qui sont bien loin de se ressembler entre elles. L'art d'Orient, et en particulier l'art russe, les a multipliées à l'infini. Beaucoup sont belles, mais le type s'est altéré peu à peu. Aucune de ces images ne peut se donner comme un authentique portrait de Jésus.

De tout ce qui précède, il résulte que l'art chrétien, lorsqu'il a voulu représenter le Sauveur, n'a jamais disposé de données certaines et précises. Si un type a fini par s'établir, à tel point qu'aujourd'hui un enfant puisse reconnaître du premier coup une image de Jésus-Christ, ce n'est point, pour ce type, une garantie de ressemblance. D'ailleurs, dans son unité, il admet une grande variété : nous allons le voir tout à l'heure.

En somme, dans les images de Jésus peintes ou sculptées par les artistes chrétiens, il nous faut chercher moins le véritable aspect du Maître que l'idée que ces artistes se faisaient de lui. Et ce n'est point là diminuer la valeur ou l'intérêt de telles images, car les étudier de ce point de vue, n'est-ce pas un des meilleurs moyens de les faire parler ?

Nous allons parcourir rapidement les principales périodes de l'art chrétien, et voir comment les images de Jésus répondaient à l'esprit divers des artistes et du peuple chrétien. D'ailleurs, la matière étant immense, je devrai me borner à des indications sommaires.

L'art chrétien primitif, nous l'avons dit, ne concevait pas l'image objet de culte ; mais il ne s'est pas interdit maintes représentations, où il rencontrait la figure du Christ. Fidèle aux traditions de l'art hellénistique, dont il dérivait, il donne de Jésus une image idéale beaucoup plus que réelle. Il est frappant que les plus anciennes représentations que nous ayons du Sauveur soient des représentations symboliques, sous les traits du Bon Pasteur, — plus tard de l'Orphée. Preuve manifeste de cette tendance qui poussait l'artiste vers l'expression de l'idée plus que de la réalité concrète (23).

(23) Une fois pour toutes, nous renvoyons aux ouvrages classiques de Mgr Wilpert sur les peintures des catacombes, les mosaïques et les peintures des églises romaines, les sarcophages chrétiens. A qui n'aurait pas sous la main ces œuvres considérables, nous recommandons les gravures qui accompagnent les premiers chapitres des deux livres suivants d'accès plus facile : Louis Bréhier, *L'art chrétien, son déve-*

Dans les scènes évangéliques, à l'origine, le costume et le type de Jésus sont incertains. Au cimetière de Prétextat, on lui voit porter une tunique courte et un *himation* léger, à la mode grecque. Il est jeune. C'est, à peu de chose près, la figure du Bon Pasteur.

Un peu plus tard, au cimetière de Calliste, la tunique est plus longue, et, dans la main de Jésus, apparaît la verge des thaumaturges, symbole de sa puissance. Les miracles qu'on lui voit opérer sont figurés d'une manière toute schématique. Lazare debout devant le tombeau ; en face, le Maître qui lève sa verge : c'est assez pour représenter la célèbre résurrection. Représenter ? le mot n'est pas exact : c'est « évoquer » qu'il faudrait dire. Cet art, tout abstrait et plein de symboles, évoque plutôt qu'il ne représente.

Bientôt, nous voyons Jésus vêtu de la tunique longue et de l'ample manteau des philosophes : un costume qui lui restera désormais, mais qui a, lui aussi, sa valeur symbolique. Par là, Jésus est désigné comme le maître de la doctrine nouvelle.

Dans toutes ces images, la face du Sauveur est imberbe. Elle respire la jeunesse — cette jeunesse que l'art hellénistique se plaisait à donner aux immortels. Les traits sont réguliers. La chevelure est longue et bouclée. Un type idéal, où l'artiste s'est efforcé de réaliser ce qui, pour lui, représentait la perfection de la beauté humaine. Comme le païen appliquait cet idéal à ses Apollons, lui l'appliquait au Christ. C'est lui que l'on trouve sur une petite statue de marbre, aujourd'hui au musée des Thermes, à Rome, où il semble qu'il faille voir une image de Jésus-Christ (24).

Le même type est ordinaire dans la sculpture des sarcophages, au quatrième et au cinquième siècle. La figure de Jésus y est toujours d'une noblesse remarquable, soit qu'il opère des miracles par un geste de sa main, par un mot de sa bouche, soit qu'il se dresse sur la colline aux quatres fleuves pour envoyer les apôtres à la conquête du monde, soit que, debout ou assis, il donne la loi à Pierre et à Paul. Dans telles de ces pièces, particulièrement réussies, à Rome ou à Ravenne, sa

---

*loppement iconographique des origines à nos jours*, 2e éd., Paris, Laurens, 1928 ; Abel Fabre, *Manuel d'art chrétien*, Paris, Bloud et Gay, 1930.

(24) D'autres y ont reconnu un jeune homme quelconque, ou même une poétesse. (Voir *Nuovo Bulletino di Arch. crist.*, 195, pp. 108 et suiv.).

figure ressemble à celle que l'art romain du premier siècle donnait à l'empereur Auguste, rayonnant de jeunesse, de beauté, de grandeur sereine. Ce n'est plus seulement le docteur de la loi nouvelle que nous avons sous les yeux ; c'est le maître du monde (ne le voit-on pas trôner au-dessus de la voûte des cieux, représentée par le vieil Ouranos ?), le maître du monde dans sa resplendissante beauté et sa tranquille majesté.

Vers le même temps, commence à paraître un autre type : celui du Christ barbu. On le voit sur quelques sarcophages, et il arrive qu'on le trouve sur la même pièce concurremment avec l'autre. Ainsi, un sarcophage du Vatican montre Jésus imberbe dans les épisodes de sa vie publique, mais doté d'une barbe abondante dans la scène centrale, où il donne la loi à Pierre et à Paul. Il semble que l'artiste ait voulu marquer la différence entre le Christ dans la gloire et le Christ dans sa vie terrestre. Au premier, convient le front puissant, la lourde chevelure, la barbe majestueuse, le visage mûr, le regard profond — traits que l'art païen prêtait parfois à ses Jupiters ; au second, appartiennent les grâces de l'humanité parfaite.

Dès le commencement du cinquième siècle, les images du Christ barbu deviennent fréquentes à Rome, dans la peinture et la mosaïque. Une des plus célèbres est celle qui se voit au fond de l'abside de Sainte-Pudentienne. Le Christ est assis au milieu des apôtres, qu'il domine de sa haute taille. La tête, large et forte, respire le calme et la puissance ; elle se redresse avec une autorité souveraine. Le regard pénétrant est fixe et assuré. Les flots abondants de la chevelure et de la barbe encadrent le visage et ajoutent à sa grandeur. C'est là une des plus belles créations de l'art chrétien ([25]).

Dans cette image, comme dans toutes celles qui l'ont précédée en Occident, la tête du Christ est entourée d'un nimbe uni. Le nimbre crucigère, qui deviendra bientôt l'attribut distinctif de Jésus, a paru d'abord en Orient, sur un sarcophage de marbre provenant de Constantinople, aujourd'hui au musée de Berlin. C'est une pièce d'âge incertain, qui se rattache étroitement à un groupe de sarcophages païens originaires d'Asie Mineure. Aussi serions-nous porté à l'attribuer au quatrième siècle, bien que certains veuillent le reporter au cinquième. La figure de

(25) Voir notre volume, *La Voix des Monuments*, pl. IV et frontispice.

Jésus, drapée avec sobriété, est remarquable par l'aisance et la noblesse de la pose.

On estime, en général, que le type barbu de Jésus a son origine en Orient. Il est vrai que, jusqu'au sixième siècle, des ivoires provenant d'Alexandrie (telle la magnifique chaire épiscopale de Ravenne) continuent à nous montrer le Christ imberbe. Mais il faut se rappeler que cette ville était un des principaux centres de la culture hellénistique ; et il est naturel que les traditions de l'art antique s'y soient conservées plus longtemps. Tout différent nous apparaît le Sauveur dans les œuvres exécutées, vers le même temps, dans les monastères coptes d'Égypte, dans ceux de Palestine, de Syrie, de Mésopotamie. Il nous en reste quelque chose en des fragments de peintures prodigieusement conservés par les sables du désert, et dans une série de manuscrits célèbres : évangéliaire syriaque de Rabula (586), à la bibliothèque laurentienne de Florence ; évangéliaire de Rossano ; fragment de Sinope, à la Bibliothèque nationale de Paris.

Dans toutes ces œuvres, nous trouvons une tendance nettement réaliste, un goût remarquable de la vie et du pittoresque. Il ne s'agit plus d'évoquer le souvenir des scènes évangéliques : l'artiste veut les représenter telles qu'elles ont eu lieu — ou, plutôt, telles qu'il s'imagine qu'elles ont eu lieu. S'il peint la scène des Rameaux, il montre les apôtres qui accompagnent Jésus, la foule sortie de Jérusalem pour le recevoir, palmes en mains, d'autres habitants regardant, avec curiosité, sur les murs de la ville ou aux fenêtres des maisons, les enfants courant avec des palmes, les jeunes gens étendant leurs vêtements à terre, des gamins grimpant aux arbres pour couper des feuillages... Un tableau plein de vie, au milieu duquel ressort la noble figure de Jésus, à la barbe épaisse et noire, à l'aspect imposant, assis (et non à califourchon : ceci est un trait réaliste) sur sa monture (26).

Même accent de vérité, à la résurrection de Lazare. Là encore, une vaste composition dont nous ne retiendrons qu'un trait : l'homme qui a ouvert le tombeau, sur la parole du Maître,

(26) *Voix des Monuments,* pl. XLI, 2.

se bouche le nez en s'enveloppant le bas du visage d'un voile épais. Traduction du mot de l'Évangile : *Jam foetet* (27).

Quelquefois, il est vrai, la recherche du trait caractéristique sera poussée à l'excès et mènera presque à la caricature. Telle image de Jésus-Christ, dans l'évangéliaire de Sinope, fait sourire, tant les traits sont accentués, tant le regard est perçant, tant la barbe est exagérée. Mais on reconnaît l'intention de l'artiste : il a voulu nous représenter la figure du Sauveur dans toute sa réalité. Et, pour ce faire, il n'a cru pouvoir prendre de meilleur modèle que je ne sais quel ascète de son temps.

Si l'on veut percevoir d'un coup d'œil la différence entre les deux tendances que nous avons distinguées, l'idéale et la réaliste, il faut se transporter à Saint-Apollinaire-le-Neuf de Ravenne. Là, deux séries de tableaux en mosaïque (du début du sixième siècle) déroulent au sommet de la nef, d'une part, les miracles de Jésus-Christ, de l'autre, sa Passion et sa Résurrection. Or, dans les deux séries, le type de Jésus diffère ; et différents aussi sont les caractères de la composition. Aux miracles, Jésus est imberbe, son visage rayonne d'une immortelle jeunesse, il accomplit le prodige d'un seul geste. Un petit nombre de personnages l'accompagnent : deux ou quatre seulement, presque toujours en nombre pair, pour la symétrie. La composition est simple, harmonieuse et de caractère nettement symbolique. La bénédiction donnée, d'un geste large des deux mains, aux pains et aux poissons que présentent deux apôtres, tandis que deux spectateurs expriment leur émotion de façon discrète : voilà qui suffit à évoquer toute la scène de la multiplication des pains et des poissons (28).

Dans l'autre partie du cycle, aux scènes de la Passion et de la Résurrection, Jésus-Christ porte la barbe. Elle est moins abondante que dans les manuscrits orientaux ; mais elle se reconnaît sans erreur possible. Et cela suffit à changer l'expression du visage, devenu plus grave et plus austère. Dans les compositions, on ne retrouve plus le même esprit de simplification. C'est une vraie foule qui entoure Jésus au tribunal de Pilate. A Gethsémani, le groupe des apôtres est au complet ; leur

(27) *Ibid.*, pl. XLI, 1.
(28) *Ibid.*, pl. XIV.

attitude somnolente est rendue avec vérité, et l'artiste s'est efforcé d'exprimer exactement la perspective du jardin avec ses vallonnements et ses arbres ([29]).

On a voulu expliquer la différence entre les deux types de Jésus dans cette basilique par des préoccupations théologiques : elle prétendrait exprimer les deux natures, d'une part l'humaine, de l'autre la divine. A vrai dire, on est assez embarrassé pour décider où se trouve chacune des deux natures. Je crois plutôt que cette opposition marque l'incertitude qui régnait encore : les deux séries s'inspiraient de sources diverses, et peut-être furent-elles exécutées par deux ateliers différents, l'un plus attaché aux anciennes traditions hellénistiques, l'autre plus imprégné d'influences orientales. Et la preuve en est que les divergences n'apparaissent pas seulement dans la figure de Jésus, mais dans la manière même dont sont traités les tableaux.

Ce que l'on peut retenir de tout ceci, c'est qu'il y a une connexion indubitable entre le goût de l'art chrétien d'Orient pour des représentations plus réelles, plus concrètes, plus tangibles, en quelque sorte, de la personne de Jésus et l'ardeur qu'ont apportée ses théologiens — pas toujours pour leur plus grand bonheur — à scruter le mystère de cette même personne. Curiosité théologique, à laquelle répond la curiosité artistique !

Après le sixième siècle, le type du Christ barbu devient absolument général en Orient. C'est ainsi qu'il est représenté dans sa vie publique, accomplissant les miracles, ou trônant dans la gloire.

Exception est faite, naturellement, pour l'image de l'Emmanuel : « le Dieu avec nous ». Ce titre, qui évoque l'apparition du Verbe sous une forme humaine, ramène l'esprit vers les mystères de l'Enfance. Aussi l'Emmanuel, même dans la gloire, est représenté jeune. C'est ainsi, par exemple, que nous le voyons en Cappadoce, au onzième siècle, sur le tambour de coupoles où il est accompagné d'une garde d'anges.

Plus tard, l'art byzantin et slave se plaira à représenter le sommeil de l'Emmanuel. On le montrera dormant sur la patène : image de l'Eucharistie. Puis, par un raffinement nouveau, dormant les yeux ouverts, ou parfois avec un œil ouvert et un œil fermé. Pourquoi cela ? C'est que les anciens décrivaient

(29) *Ibid.*, pl. XV.

ainsi le sommeil du lion, et que la liturgie appliquait à Jésus les paroles de Jacob à son fils : *Catulus leonis Iuda... requiescens accubuisti ut leo...* Le lion de Judas, c'est Jésus. Et voici le lionceau de Judas ! Symbolisme un peu recherché peut-être, mais profond, et qui parlait à des âmes instruites de l'Écriture et de la liturgie. Image qui vaut bien, en somme, les Enfants Jésus doucereux qu'a multipliés l'art d'hier, ou les gros garçons bien nourris et laids de l'art d'aujourd'hui.

Mais il nous faut répondre à une objection qui pourrait venir à l'esprit du lecteur : la tendance symbolique de ces dernières images paraît contraire à ce que nous disions du caractère réaliste de l'art oriental. On doit distinguer, en effet, entre Byzance et l'Orient. Byzance accepte les types que l'Orient a créés, mais, d'un goût plus raffiné, d'un esprit plus porté à la spéculation, elle les corrige de deux façons : en cherchant à donner plus d'élégance aux formes (survivance du goût hellénistique), à exprimer par les formes les vérités suprasensibles (tournure d'esprit spéculative). Un exemple emprunté à la Cappadoce fera saisir la différence. Nous y trouvons deux séries de peintures : les unes tout à fait dans la ligne de la tradition orientale, les autres influencées par l'art byzantin. Prenons une scène de l'enfance : le bain du nouveau-né, dans l'image de la Nativité. Cet épisode est un trait réaliste. On le voit rendu à Qeledjlar Kilissé avec beaucoup de vérité (une fois admis le postulat qui transforme le nouveau-né en enfant déjà grandelet). Remarquable est la pose naturelle de la femme assise, un pied ramené sous le genou : attitude très fréquente en Orient. Mais ce qu'il faut surtout observer, c'est la pose de l'Enfant, les deux mains abaissées pour couvrir sa nudité. En d'autres images du même temps, nous le voyons lever les mains d'un mouvement joyeux ; ou lever une main et se couvrir de l'autre. En tout cela, nous trouvons le geste spontané d'un jeune garçon qu'on plonge dans son bain. Réalisme finement observé, et rendu avec dignité.

Regardons le même épisode à Qaranleq Kilissé, dans une décoration un peu plus tardive et qui trahit l'influence byzantine : les traits essentiels de la scène sont conservés ; mais Jésus lève la main droite pour bénir. A cet âge et dans cette innocente nudité, le peintre lui donne déjà le geste, l'attitude, le regard sérieux du maître qui enseigne, du Dieu qui bénit.

Par là est affirmée la qualité de Fils de Dieu qui lui appartient dès sa naissance. Intention théologique qu'il est intéressant de retrouver en France, dans notre treizième siècle, où la même tendance à la spéculation s'affirme de la même façon : tel vitrail du Mans représente le bain exactement comme à Qaranleq Kilissé, avec le même geste de l'Enfant. Mais la femme qui verse l'eau fléchit les genoux, car telle est l'attitude de l'adoration en Occident : une attitude qui ne paraîtra pas dans les peintures de l'Orient, où l'on prie et adore debout.

Une observation analogue peut être faite au sujet de la Crucifixion. J'ai expliqué ailleurs ([30]) comment l'image de Jésus crucifié nous est venue de l'Orient, en un temps où l'Occident se contentait de symboles ou de la représentation de la croix vide.

Mais, tout d'abord, un sentiment de respectueuse réserve imposait de montrer, sur la croix, le Christ vêtu du *colobium* ([31]). Puis on l'en a dépouillé, mais en le peignant vivant, le corps ferme, la tête droite : à la fois par respect et, peut-être, par inexpérience.

Plus tard, on le représente mort, la tête abattue sur l'épaule, le corps s'infléchissant de côté. Un des plus beaux exemples de cette conception se voit dans une mosaïque de Daphni, près d'Athènes ([32]). L'œuvre est absolument byzantine. Simplicité dans la composition, noblesse dans les lignes, réserve dans l'expression de la douleur, attestant un art formé à l'école de l'antique. En même temps, une intention théologique manifeste : le Christ est mort, car c'est par son trépas que s'est accompli le mystère de la Rédemption. Rien mieux que cette image ne nous montre comment Byzance a su allier le souci de la réalité, qu'elle tenait de l'Orient, au culte de la beauté, hérité de la tradition hellénistique, et aux spéculations de la théologie que lui enseignaient ses docteurs.

Fruit des mêmes préoccupations est l'image du Christ Pantocrator qui apparaît dans les églises byzantines, au sommet de la coupole. Celle de Daphni est célèbre par l'extraordinaire puissance de sa face et de ses mains nerveuses. C'est le Maître

(30) *La Voix des Monuments,* chap. VII.
(31) Un exemple dans *La Voix des Monuments,* pl. XXX.
(32) *Ibid.,* pl. V.

du monde, qui, du haut du ciel, jette sur ses sujets un regard dominateur (33).

Dans les églises siciliennes, à plan basilical, de Monréale et de Cefalu, qui n'ont pas de coupole, la même image est transportée au fond de l'abside. Celle de Cefalu surtout, qui est la plus ancienne et due à des artistes byzantins, est d'une admirable beauté. Lorsqu'on entre dans l'immense vaisseau, on est saisi par cette figure colossale surgissant au-dessus d'un peuple d'autres figures, elles-mêmes de tailles surhumaines. L'énorme différence d'échelle, son isolement sur un fond d'or uni, lui donnent un relief extraordinaire. On croit voir l'Eternel se dresser au-dessus de l'horizon pour inspecter sa création, car le regard plonge jusqu'au fond de l'édifice et l'embrasse tout entier. Et si l'on approche, on s'incline instinctivement devant la puissance de ce visage d'une gravité austère, un peu triste dans sa maigreur voulue (la maigreur est, pour l'Oriental, marque de sainteté), de ce regard profond, réfléchi, de ce front qui se creuse d'un pli volontaire. C'est bien là ce que les Byzantins, par une légitime attribution au Fils d'une qualification que nous réservons au Père, appelaient le Christ Pantocrator, c'est-à-dire Tout-Puissant.

Sur l'art d'Occident, nous serons bref.

A l'époque carolingienne et ottonienne, on rencontre parfois le Christ imberbe. Cela tient à l'influence d'anciens modèles de l'art hellénistique.

Cependant, le Christ barbu est plus fréquent. Il est de règle à l'époque romane. Voir, par exemple, *Jésus au Baptême*, sur l'admirable cuve baptismale de Saint-Barthélemy à Liége (début du douzième siècle) : une scène où nous avons signalé ailleurs (34) de si étranges ressemblances avec les peintures de Cappadoce.

Rappelons encore les nombreuses images du Christ trônant entre les quatre animaux, au tympan du porche, dans un grand nombre d'églises romanes. Ce motif semble, lui aussi, emprunté à la Cappadoce, et Jésus y paraît avec la même gravité, le même

(33) Bréhier, *L'art chrétien* [2], p. 137, fig. 58.

(34) *La Voix des Monuments*, p. 187. La cuve avec le Baptême de Jésus y est représentée, pl. XXXVII, 2.

geste solennel, la même face ornée d'une barbe plus ou moins abondante, suivant le goût du sculpteur ([35]).

Plus spéculatif et plus soucieux de la noblesse des lignes, l'art gothique donnera au Christ un type plus idéal. Il le conçoit comme le docteur suprême de cette loi nouvelle, dont il se plaît à développer les merveilles aux parois de ses édifices. Il aime à le mettre au portail des cathédrales, non sur un tympan qui l'éloigne de la foule, mais sur un trumeau, presque au niveau des passants.

C'est ainsi qu'il le montre au portail méridional de Chartres : la figure est singulièrement attrayante ; elle est grave, mais le regard est empreint de bonté, la bouche s'entr'ouvre pour gagner les cœurs, non pour leur faire violence. Le geste un peu raide, l'attitude un peu compassée, témoignent d'une certaine inexpérience, rachetée par la beauté de la draperie sobre et délicate.

Moins touchant peut-être, moins humain, mais combien plus noble et plus haut est le Christ du portail d'Amiens. On l'a dénommé, avec raison, le « beau Dieu » ; alors que celui de Chartres nous faît plutôt penser au Fils de l'homme. Ici la draperie s'est simplifiée ; traitée par grandes masses, elle a un caractère architectural ; la taille s'est redressée ; la tête est rejetée un peu en arrière. Cette tête surtout est admirable. Modelée par larges plans, d'une sobriété sans égale, elle a une beauté toute classique ; et le regard levé, fixé non sur l'auditeur qui écoute, mais sur le monde invisible qu'il annonce, fait de ce docteur le Maître de vérité ([36]).

Tendance théologique par où l'art gothique se rapproche de l'art byzantin, et qui se retrouve dans les scènes de la vie de Jésus. Nous l'avons signalée déjà dans l'épisode du bain de l'Enfant à la Nativité.

Elle se montre aussi dans la Passion, et c'est à elle que nous devons ces crucifix couronnés, attestant la victoire du Christ par la mort. La croix devient l'instrument de son triomphe : c'est le commentaire de l'hymne de Fortunat que tout le moyen

---

(35) *Ibid.*, p. 252, n. 2, pl. XXXVII, 1 ; LI. 2 ; LII.
(36) Fabre, *Manuel d'art chrétien*, p. 161, fig. 189.

âge chantait avec enthousiasme et que nous chantons encore aujourd'hui : ([37]) :

*Vexilla regis prodeunt*
*Fulget crucis mysterium...*

C'est la traduction exacte du vers :

*Regnavit a ligno Deus.*

Aux âges suivants, au quatorzième et au quinzième siècles, l'art chrétien, moins spéculatif, devient plus pathétique. Cherchant à toucher plutôt qu'à instruire, il s'attache à représenter dans leur vérité les souffrances de Jésus. Le réalisme le pénètre, mais un réalisme plein de respect. Quoi de plus émouvant que la tête du *Christ mort* en marbre, que possède le musée de Beauvais ? Calme de la mort acceptée dans la résignation ! Les yeux viennent de se fermer, le *consummatum est* erre encore sur les lèvres ([38]).

Plus tragique, la tête de *Jésus,* encore vivant et souffrant, due à un peintre espagnol du quinzième siècle : Bartolomeo Bermejo (musée de Vich). Elle exprime une intensité de douleur qui a été rarement égalée ([39]). Cependant, remarquons-le, l'indication des plaies reste discrète ; pas de flots de sang, rien d'un réalisme brutal. C'est avec respect que le peintre chrétien s'approche de « l'homme de douleurs ». Tel a toujours été le grand souci de l'art vraiment chrétien : représenter le Christ dans les suprêmes humiliations, sans pourtant l'avilir.

Si nous passons en Italie, à la même époque, nous ne trouverons plus les mêmes accents.

Le tendre Angelico a peint aussi les souffrances du Maître ; mais il n'aurait pu supporter une vue si douloureuse. Qu'on regarde son *Christ mort descendu de la croix,* debout à mi-corps dans le sépulcre où il est prêt à s'étendre. J'ai bien dit : à s'étendre, non pas : à être étendu. On sent la différence, c'est le : *animam meam pono a me ipso... animam meam pono ut iterum sumam eam.*

Et toutes les souffrances de la Passion que Bartolomeo

(37) Le texte de nos livres liturgiques actuels (Office du Vendredi-Saint) est assez différent de celui de Fortunat (Migne, *P. L.,* t. 88, col. 93-95), mais les vers cités ici se retrouvent dans l'un et l'autre.
(38) Bréhier, *L'art chrétien* [2], p. 374, fig. 233.
(39) *Ibid.,* p. 373, fig. 232.

Bermejo avait su concentrer dans le regard de Jésus, c'est par un artifice naïf qu'Angelico les représente. Dans le fond, de petites figurines rappellent les divers épisodes : baiser de Judas, reniement de Pierre, face voilée et affronts, les trente deniers...

La Renaissance italienne, dans son culte pour la beauté physique, pour les formes parfaites, s'efforcera de résoudre par une autre voie le même problème.

Si l'on met en regard deux tableaux célèbres, figurant le même sujet, la *Descente de croix d'Avignon* (40), aujourd'hui au Louvre (art français du quinzième siècle), et celle de Fra Bartolomeo au palais Pitti de Florence (1509), on sera frappé du contraste. D'une part, un réalisme saisissant, mais respectueux ; une raideur cadavérique dans le corps de Jésus, — mais là encore les plaies sont discrètement indiquées ; — une incroyable intensité de douleur dans le visage de la Vierge, — mais elle garde toute sa dignité ; — une piété attendrie, manifestée par les assistants... De l'autre, une scène admirablement composée, où nous sommes frappés tout d'abord par l'harmonie des lignes, par l'impeccable perfection des formes. Sans doute, le sentiment religieux n'est pas absent. Émouvante est la douleur de la Vierge, de Jean, de Madeleine. Magnifique et divin, dans sa resplendissante beauté, le corps de Jésus ! Mais est-ce bien là le corps de « l'homme de douleurs » ? Ne croirait-on pas que l'artiste, revenant inconsciemment à l'état d'esprit que nous entendions exprimer par Tertullien, cherche à nous attendrir, moins en nous montrant les plaies du Sauveur qu'en nous faisant admirer en lui une beauté qui aurait dû le soustraire à la souffrance ? De même que la cruauté exercée sur un enfant révolte ; de même, pour un amant passionné de la beauté, celle qui s'excerce sur un être parfait !

Meurtrir le Christ sans l'avilir, disions-nous tout à l'heure en parlant d'artistes à tendances réalistes. Pour l'art idéaliste de la Renaissance et pour ceux qui ont pris modèle sur lui, le problème se présente sous une forme nouvelle : il s'agit, en meurtrissant le Christ, de l'embellir au plus haut point. Et du choc de ces deux sentiments : l'admiration pour la beauté, la pitié pour la souffrance, résulte un pathétique profond, mais peut-être un peu factice. Il attendrit plutôt qu'il n'émeut.

(40) *Ibid.*, p. 370, fig. 229.

Tout le monde connaît ces têtes du Christ couronné d'épines, les yeux au ciel, peintes par Guido Reni. Que ce soit la tête du crucifié, comme à San Lorenzo in Lucina de Rome, ou l'*Ecce homo,* comme dans le célèbre tableau du Louvre, l'expression est la même. Le regard se lève vers le Père dans une supplication ardente, et la bouche entr'ouverte prononce le « *Ut quid dereliquisti me ?* » Il faut avouer cependant que, dans leur facture trop délicate, ces têtes ont quelque chose de maniéré. Là encore, ce qui frappe surtout, c'est l'admirable perfection de la forme ; et c'est sur elle que l'artiste compte pour arracher les larmes aux personnes sensibles. Art un peu mièvre qui, sous un pinceau moins habile, tomberait facilement dans la fadeur.

Si l'on considère le type donné à Jésus-Christ, on peut dire que la Renaissance reste, dans l'ensemble, fidèle au type traditionnel. Certains profils de Jésus, peints par Fra Angelico, ont une ressemblance parfaite avec le profil du *beau Dieu* d'Amiens : même pureté de lignes, même noblesse, même intensité de vie spirituelle. C'est le Dieu qui apparaît dans sa grandeur, pleine de bonté. D'autres artistes, plus attachés aux formes matérielles, ont peint l'homme ; et, suivant les circonstances ou les tempéraments, ils se sont plu à en montrer ou la force, ou la bonté, ou la profonde intelligence, ou la rayonnante beauté.

Le Christ imberbe a paru quelquefois sous le pinceau des plus grands artistes. C'est une tête imberbe que l'on voit dans l'étude célèbre de Léonard de Vinci pour la Cène. Elle est admirable ; mais ne risque-t-elle pas de dérouter le spectateur qui pourrait la prendre pour une figure angélique ou un saint Jean ? Nous sommes si habitués à nous représenter Jésus sous d'autres traits ! (41)

Encore un Christ imberbe, dans le *Jugement dernier* de Michel-Ange (42). Tout a été dit sur la puissance surhumaine de cette figure, sur le rendu merveilleux de cette musculature

(41) Aujourd'hui, après tant de restaurations, la figure semble porter, sur la fresque, une barbe très courte ; mais je doute que l'on puisse décider avec certitude si elle est primitive ou non.

(42) Bréhier, *L'art chrétien*[2], p. 305, fig. 250.

herculéenne, sur la vie de l'attitude et la force du geste : les mains semblent en mouvement, toute la personne va se lever pour écraser les damnés. En tout cela, beaucoup de grandeur ; — mais, s'il est permis de le dire, une grandeur d'un ordre trop humain.

Or, il est intéressant d'observer le même geste exactement dans le *Jugement dernier* peint par Orcagna — ou Traini, peu importe ! — au Campo Santo de Pise. Position des deux bras identique ; mais le sens du geste est tout autre. La main gauche, sur la poitrine, écarte le vêtement pour laisser voir la plaie du côté ; la droite se lève, moins pour menacer que pour montrer sa blessure. C'est un tendre reproche aux malheureux coupables, assez ingrats pour avoir méprisé la rédemption offerte à tel prix. Ces plaies sont, en même temps, un sujet d'espérance pour les justes. Enfin, le Christ est vêtu de la chape et couronné : il est prêtre et roi.

Michel-Ange a certainement vu la fresque du Campo Santo, et elle a fait impression sur lui. Une simple rencontre est impossible. Lorsqu'il a peint son *Jugement dernier*, il se souvenait de celui de Pise et en a reproduit le geste du Christ. Mais, en le reproduisant, sans y changer presque rien, il en modifiait profondément le sens. Il l'a modifié parce qu'il ne voyait pas Jésus des mêmes yeux. Dans son admiration exclusive des formes physiques et de la force corporelle, il a dévêtu le Christ à la manière d'un athlète antique. Son âme violente et amère, révoltée contre l'injustice, ne pouvait le comprendre que comme un justicier redoutable. La main qui montrait la plaie du côté frémit maintenant, pleine de menaces ; et la droite est prête à s'abattre.

Observons aussi la tête, rayonnante et splendide. Or, à la chevelure près, qui est plus abondante, c'est celle-là même que Michel-Ange plus jeune, lorsqu'il peignait la voûte, donnait à Adam, à son réveil. Au Christ, l'homme parfait, le nouvel Adam, il donne maintenant le visage du premier homme, père et modèle de toute l'humanité. Il y aurait là une vérité profonde, capable d'émouvoir si elle s'exprimait dans un langage plus dégagé de la matière.

Opposons à ce chef-d'œuvre une image d'un caractère très différent, — toute spirituelle, bien dégagée de la matière, celle-là ; je parle du tableau du Titien à la Galerie Pitti de Floren-

ce (43). Rarement on a fait transparaître avec tant de force et de rayonnement l'âme de Jésus-Christ sur son visage. Noblesse et gravité, mais sans raideur ni dédain, bonté sans faiblesse, profondeur du regard qui pénètre jusqu'au fond des cœurs, richesse de l'intelligence resplendissant à travers le large front, assurance et fermeté de Celui qui a conscience d'être la justice et la vérité : voilà ce que nous trouvons dans cette figure sereine et majestueuse, à qui un calme paysage, éclairé du soleil couchant, forme le cadre le plus approprié.

Il resterait à parler de l'art moderne. Ce serait infini, la matière étant particulièrement touffue et délicate. Signalons seulement quelques tentatives pour renouveler un sujet que certains croyaient épuisé par les efforts de seize ou dix-sept siècles d'art.

Quelques-uns, surtout au siècle passé, ont eu recours au richesses d'un symbolisme nouveau et compliqué : ce fut le cas des préraphaëlites anglais. Mais, pour faire neuf, il leur est arrivé de tomber dans la recherche. Témoin, ce *Christ-prêtre*, lumière du monde, de Holman Hunt, qui, à son apparition, eut un retentissement immense (44). Le Seigneur frappe à la porte de l'âme humaine, verrouillée et encombrée de ronces. Il porte à la main le fanal de la conscience... Tout cela est ingénieux, mais risque de n'être bien compris que par l'auteur et ceux auxquels il explique sa pensée. Le symbolisme antique et traditionnel se fonde sur des faits, ou sur des textes accessibles à tous.

Une autre tendance consiste dans la poursuite de ce que l'on croit être la couleur locale. Plusieurs se sont engagés dans la voie des reconstitutions archéologiques. Ils sont allés étudier le cadre où s'est déroulée la vie de Jésus, paysages et habitants. Ils ont cherché à pénétrer les mœurs de la Palestine actuelle, ils en ont croqué les types et les costumes. Et ils ont cru pouvoir nous rendre le véritable aspect des scènes évangéliques et l'exacte physionomie de leur protagoniste. Mais tout cet effort, qui se résume dans la *Vie de Jésus-Christ* par Tissot,

(43) Elle a été choisie, et avec raison, par le R. P. Huby comme frontispice de son ouvrage bien connu : *Christus*.
(44) Bréhier. *L'art chrétien* [2], p. 433, fig. 274.

est basé sur le principe très contestable de l'immutabilité absolue de l'Orient. La préoccupation de conserver au visage de Jésus ses traits ethniques prête moins à la critique ; et elle a produit quelques belles figures du Sauveur. Mais il faut observer qu'une telle préoccupation a toujours été étrangère à l'art chrétien pour cette raison, déjà énoncée, que l'objet à représenter est moins le Christ historique que celui qui vit dans la conscience des fidèles.

Un réalisme d'un autre genre a tenté de transposer, en quelque sorte, les scènes de l'Evangile et de les incorporer à notre vie moderne. On a vu chez les Slaves, d'âme plus sentimentale, ou chez les Allemands, un Christ frayant avec les paysans et les petites gens de là-bas. Chez nous, un Bouguereau ou un Béraud ont montré sa Passion se déroulant au milieu des sarcasmes des pécheurs contemporains. Expression d'une profonde et belle vérité théologique : l'universalité, dans le temps comme dans l'espace, du fruit de la Rédemption. Ce n'est, du reste, que revenir à des habitudes d'art fréquentes aux quatorzième et quinzième siècles, où les peintres ne se faisaient guère scrupule de représenter les faits évangéliques comme s'ils se passaient de leur temps.

Ce que nous venons de dire s'applique principalement à l'art du dix-neuvième siècle ou des premières années du siècle présent. On a vu, dans ces derniers temps, et plus spécialement depuis les bouleversements causés par la Grande Guerre, quantité de tentatives hardies pour renouveler un sujet qui pouvait sembler près de s'épuiser. Certains ont cherché le succès dans l'alliance des formes et des techniques nouvelles avec ce que le sentiment peut avoir de plus raffiné ou de plus profond. Il en résulte parfois un schématisme trop conventionnel pour être vraiment touchant.

Quelques-uns, surtout dans la représentation de Jésus enfant, sous prétexte de naïveté ou de vérité, sont tombés dans le vulgaire. Oubliant que « le fils du charpentier » était en même temps le fils de la Vierge, ils en ont fait le gros poupon d'une forte paysanne.

D'autres, au contraire, ont poussé l'exaltation du sentiment jusqu'à un degré qui nous inquiète plus qu'il ne nous émeut. On connaît ce *Christ* de Georges Desvallières, qui, descendu de la croix, crie son amour pour l'humanité : il déchire ses entrailles

à la manière du pélican (45). Image impressionnante, à coup sûr, et qui procède d'une foi sincère. Mais, devant ce réalisme violent, si différent de celui que nous avons rencontré à d'autres époques, nous nous demandons si le peintre, malgré toute sa bonne volonté, a réussi à résoudre le difficile problème : concilier la réalité et l'idéal, la vérité et le respect.

Que l'on ne veuille voir dans ces paroles aucun esprit de dénigrement contre un art dont nous reconnaissons hautement les mérites et, avant tout, la sincérité. Il a eu raison de rejeter les poncifs sans âme dont se contentaient trop de ses devanciers, et dont le public pieux d'aujourd'hui, par habitude, par ignorance, par paresse peut-être aussi, se contente encore trop aisément. D'un autre point de vue, il a infiniment raison de vouloir adapter ses formes aux exigences des techniques nouvelles, des matériaux nouveaux mis à sa disposition. Mais qu'il se garde d'oublier la règle suprême de tout art sacré !

Si, malheureusement, l'art moderne s'est montré souvent incertain en face de la figure de Jésus, s'il lui est arrivé de faire plus d'un faux pas, c'est que cette figure doit être regardée avec les yeux de la foi. Ce ne sont pas les traits du Sauveur que nous demandons à l'artiste de nous représenter ; c'est son âme qu'il doit nous rendre sensible. Qu'il nous la montre sous des formes neuves, parfait. L'âme du Maître, qui a servi de modèle à des millions de disciples, entre eux si divers, est assez riche, assez variée pour que dix-huit siècles d'art n'en aient pas épuisé tous les aspects. La matière est vaste, le champ est immense... Que l'artiste s'y engage sans crainte à la recherche de moissons nouvelles ! Mais s'il veut nous montrer l'âme de Jésus, la première condition pour lui, c'est de la connaître et de l'aimer (46).

*Rome.*

G. de JERPHANION, S. I.
Professeur à l'Institut Pontifical Oriental.

---

(45) *Ibid.*, p. 441, fig. 280.

(46) Cet article sera repris, abondamment illustré, dans un ouvrage qui paraîtra prochainement, à la fois à Rome, Pontificio Istituto Orientale, et à Paris, Editions d'Art et d'Histoire, sous le titre : *La voix des monuments. Etudes d'archéologie.* Nouvelle série, par le Père G. de Jerphanion, S. I.

# LA RELIGION ET LES RELIGIONS

## Un problème du catholique instruit

Parmi les multiples conséquences de nos inventions modernes, il faut compter au premier chef un rétrécissement du monde, amenant un brassage, inouï jusqu'ici, des idées, des sentiments, des manières de vivre, jadis propres à chaque peuple et nettement séparés.

Tout comme les marchandises, les romans ou les théories scientifiques, les conceptions religieuses des différentes nations et des différentes époques viennent en contact.

Outre qu'elle est une étude, la comparaison des religions devient, qu'on le veuille ou non, une démarche instinctive et presque une nécessité pour le catholique informé. Le ciné documentaire lui montre les temples bouddhistes du Nord, et il n'est pas sans observer que certains autels — cierges, fleurs — rappellent les nôtres. S'il est parisien, le Musée Guimet lui présentera sciemment le chapelet bouddhique à côté du chapelet chrétien, ou lui montrera, comme on le fit jadis, une « messe » bouddhique. S'il lit la « collection Payot », il y verra étudier et rapprocher les grandes religions du monde, il y verra par exemple ranger sous le terme d'incarnation, de péché, de confession,... des réalités très diverses. Nous espérons qu'il n'a pas eu en mains les livres de chez Rieder...

Les grands mouvements de migration lui feront rencontrer des Annamites en France, des Chinois un peu partout, par exemple en Belgique, des hindouistes, des bouddhistes, des musulmans à Paris, à Londres, des Juifs à Anvers et à Bruxelles.

Tous les syncrétismes des théosophes lui présenteront — feuilles volantes ou lourds volumes — des parallèles entre Jésus, Bouddha, Mahomet... Sans doute pareille fusion des religions se rencontre-t-elle surtout dans les pays où manque une armature dogmatique et disciplinaire : ainsi voit-on les théosophes de l'Inde (Adyar) ériger dans le même parc un sanctuaire shintoïste, un temple bouddhiste, une mosquée, un temple protestant... qui recevront tour à tour leur visite, placer sur la même table les textes védiques, le Zend-Avesta, la Bible, le Coran, où ils puiseront

indistinctement selon la disposition du moment. Mais ces choses-là ne se passent pas qu'aux Indes ! On a pu voir s'établir à Londres une Buddhist Lodge assez active et tout récemment une mosquée. L'Allemagne a compté des bouddhistes — il en reste encore — qui étaient d'authentiques aryens. Vivekananda, au fameux Parlement des Religions de Chicago, s'est attaché une anglaise, Miss Noble, devenue Sister Nivedita, directrice d'une maison d'éducation hindoue. Le Catéchisme des bouddhistes de Ceylan, qui doit en être au moins à sa cinquantième édition, a été composé par un officier américain, Henry Steele Olcott, passé au monachisme.

Cas extrêmes, objecterez-vous ? Ce sont des cas de ce genre qui permettent de déceler les mouvements moins apparents et plus généraux. Le catholique ne songe point tous les jours à se faire musulman, hindouiste ou bouddhiste. Mais, s'il est cultivé, il rencontrera, au moins dans des livres, les idées maîtresses des grandes religions. La curiosité l'entraînera à en prendre une connaissance générale.

Son zèle même l'y amènera : s'il porte intérêt aux missions et au développement de l'Eglise, il entrera nécessairement en conctact avec les grands courants religieux des divers mondes.

Dans ce brassage universel dont nous venons de signaler quelques manifestations parmi des centaines d'autres, l'esprit humain, avide d'unité, cherche tout naturellement à déceler les directions principales ; dans cette concurrence il cherche à établir des valeurs. Quelle est donc la place du christianisme en face des autres religions.

La religion, les religions, il y a là, semble-t-il, une question...

## I

On y a parfois répondu par une simple et nette fin de non-recevoir : il n'y a pas de question !

Et sans doute pour beaucoup de gens, il en est bien ainsi : le problème n'existe pas.

C'est le cas des indifférents d'abord. Ou bien ils n'ont aucun idéal, et les déboires quotidiens ou une réflexion philosophique mal conduite ont tué chez eux le souci des réalités supérieures : et alors toutes les religions leur apparaissent également vaines. Ou bien ils sont descendus plus bas encore : et alors toutes les

religions leur paraissent également haïssables pour des motifs qui n'ont rien à voir avec le dogme, parce qu'elles sont « l'obstacle » gênant. Ou bien, au contraire, ils gardent un idéal spirituel, mais vague et dogmatiquement mal défini, pour qui toutes les religions sont bonnes. Comme nous parlons surtout d'attitudes pratiques, nous n'apporterons pas en exemple les études des spécialistes, qui d'ailleurs nous retiendront quelque peu plus loin. Mais nous ouvrirons des livres au hasard, des livres de vulgarisation, les livres du « grand public ». Qu'y lisons-nous ?

B. Trapier : *Les voyageurs arabes au moyen âge,* N.R.F., 1937, conclusion : « Ils nous ont conduits vers le berceau de quelques-unes des religions qui se partagent encore aujourd'hui le monde ; ils nous ont montré ces religions parentes à l'origine, emmêlant leurs racines, apportant vers les mêmes lieux l'hommage de leur piété, vénérant les mêmes saints, croyant aux mêmes miracles. Et ceci nous rend plus sensible et plus scandaleuse l'absurdité des haines meurtrières qui les dressent les unes contre les autres. »

J. Maquet-Tombu : *Le Siècle marche,* 1936, Prix triennal de littérature coloniale belge : « (Jadis, au Congo) les rapports entre les religions des deux confessions (catholique et protestante) étaient des plus courtois. Pas de rivalité d'une Eglise à l'autre, chacune ayant son fief bien délimité » (p. 170). Son fief bien délimité : chacun chez soi ; chacun sa part.

Voici deux textes ; on en trouverait des centaines, des milliers de semblables dans les innombrables livres d'histoire, de sociologie, dans les relations de voyages, les études coloniales, bref dans tout ce qui interfère de façon ou d'autre avec les idées et l'action religieuses. Relativisme qui n'est pas d'ailleurs une nouveauté, qui fut toujours en faveur aux époques de crise, ainsi que le montre excellemment le R. P. Pinard de la Boullaye dans son « *Etude comparée des Religions* » (I, 499).

A l'aise avec le dogme, et par ailleurs naturellement honnêtes, une foule de gens « indifférents » ne se posent pas notre question ; c'est très regrettable, et nous pourrions désirer qu'ils se la posent un jour : ce serait le début d'une salutaire inquiétude et peut-être d'une fructueuse enquête.

A côté des indifférents non-croyants qui ne nous intéressent pas directement ici, ou plutôt infiniment au-dessus d'eux, il y a la grande masse des catholiques pour qui notre problème est

inexistant, parce qu'un des termes du parallèle leur échappe. Ils ne savent rien des autres religions, ou tout juste assez pour les mépriser, ou au maximum en avoir pitié. Évidemment ces âmes, souvent simples, droites et ferventes du reste, il faut les laisser dans leur foi introublée. Mais sont-elles, parmi les catholiques de notre siècle, parmi ces « catholiques instruits » qui nous intéressent maintenant, si nombreuses que les « autres » ne forment qu'une fraction négligeable du troupeau ?

Nous croyons que, pour un certain nombre tout au moins, il y a une question implicite, et parfois, qui sait, un vacillement de la foi ; toujours : le malaise qui vient d'une situation non dénouée. Ils sont impressionnés par la masse énorme des documents, bien ou mal choisis, qui leur sont jetés à la tête par des vulgarisateurs incroyants ou anti-chrétiens.

Et alors il leur arrive de se résoudre à un des partis suivants. Certains se dissimulent le problème ; ils rejettent comme une tentation leur envie de comparer. Ils s'assurent qu'une réponse montrant le bien-fondé de leur croyance et la fausseté des autres existe... puisqu'elle *doit* exister. Ils s'en assurent, mais il arrive que cela ne les rassure pas : quelqu'un qui a une fois douté que sa clef était dans sa poche ne sera plus rassuré s'il ne s'est d'abord tâté... Ils ont beau répéter : Seigneur, je ne vois pas, mais je crois. Ils oublient qu'il n'est point question ici de tenir par toute sa volonté, mais, afin de mieux tenir, de savoir pourquoi et comment l'on tient, de comprendre la *vraie* situation de la religion *vraie* — la catholique ! — en face de ses « concurrentes » : mieux voir pour croire, et peut-être pour en aider d'autres à croire.

Sinon la raison, sacrifiée injustement, est bien près de se révolter. Une fois que la question a surgi, il faut en venir, tôt ou tard, à une enquête en rapport avec les capacités. Cette enquête peut, du reste, être très diversement menée et très inégalement poussée selon les individus. Il n'empêche qu'elle doive se faire de manière adéquate pour répondre aux difficultés du questionneur, et éclairer, sinon affermir sa croyance.

Si un tel homme vient à nous, prêtres ou intellectuels catholiques, que lui répondrons-nous ?

Il ne s'agit pas ici d'arguments de détails ni de recherches historiques sur un point précis, mais de la mentalité générale qui permettra de mener à bonne fin, dans la loyauté intellec-

tuelle et la fermeté de la foi, une recherche sur le point suivant : Quelle est la position de la religion en face des religions ? Nous voudrions, étant rejetée l'échappatoire, indiquer les trois attitudes d'esprit dans lesquelles on peut se trouver, ou se placer, pour étudier la question, et indiquer la seule vraie réponse : la « catholique », dans toute la force de ce terme.

## II

Le problème de la Religion et des religions se pose, si l'on veut, comme le problème métaphysique, plus connu, de l'Etre en face des êtres, et reçoit des réponses sensiblement parallèles.

Aux premiers siècles du christianisme (et sous l'influence de certains cultes orientaux : zoroastrisme, bouddhisme, et de certaines philosophies : néoplatonisme), naquirent diverses hérésies à base philosophique, qui se distinguaient par un *dualisme* parfait, une opposition radicale entre l'Etre, spirituel et bon, et les êtres, matériels et mauvais. Faute de trouver la parenté exacte entre Dieu et nous, on se résigne à séparer radicalement le Tout Puissant de... tout le reste.

Ce rappel historique peut nous servir d'exemple. Si l'on remplace l'Etre par la Religion, et les êtres par les religions, la question est assez pareille, et peut donner lieu, elle aussi, à une réponse *dualiste*.

Cette dernière ne se retrouve-t-elle plus chez aucun des « hommes cultivés » ou des prêtres, qui sont amenés par les circonstances à étudier la Religion et les religions, ou à éclairer les autres sur ce sujet ?

On dit : Notre Christianisme, vérité totale, n'a rien à voir avec les doctrines d'erreur. Et l'on proclame avec Bossuet que : « Dieu a livré les païens à l'abjection de leur misère pour faire éclater plus splendidement sur eux sa miséricorde ». Ou encore l'on a pour les païens une pitié qui se rapproche dangereusement de l'orgueil, sans peut-être s'identifier avec la charité...

A la suite de Bossuet, on se croyait jadis obligé de défendre l'Eglise — sa liturgie, son culte, ses fêtes, ses formulations de vérité — contre toute ombre de la moindre influence extérieure ; de l'élever sur les hautes cimes, tandis que le paganisme était le bourbier de la plaine. La tendance n'a pas tout-à-fait disparu...

Et, dans cette position, il y a une âme de vérité : toute

erreur ne vit du reste qu'ainsi. La religion du Christ est transcendante ; elle est aux autres religions comme le Christ même est aux hommes qui inspirèrent ces dernières, c'est-à-dire comme Dieu à l'homme : dans un état de supériorité infinie ! Nous en sommes bien d'accord. Mais, tout de même, quand on regarde l'histoire, il est impossible de ne pas voir les ressemblances entre certaines idées et attitudes fondamentales dans et hors le christianisme.

Lorsque le sauvage songe à Nzambi ; quand le Peau-Rouge au lever du soleil se tient debout devant Dieu ; quand Toukaram s'écrie : « Vous êtes excellent par-dessus tout, ô mon Dieu ! Vous m'êtes plus cher que ma propre âme. Mes yeux sont enchantés à la vue de votre face, mes oreilles au souvenir de vos attributs » ; quand des millions d'hommes et de femmes, par le monde, ont reconnu ou du moins éprouvé avec un frisson de Rama ou de Krishna, extatiques comme Kabir et tant d'autres, élèvent vers le Très-Haut un cœur filial et confiant, encore une fois sont-ils dans le néant au point de vue religieux ?

Lorsque beaucoup de ceux-là : hindous pratiquant la bhakti de Rama ou Krishna, extatiques comme Kabir et tant d'autres, élèvent vers le Très-Haut un cœur filial et confiant, encore une fois sont-ils dans le néant au point de vue religieux ?

L'habitude même où nous sommes d'employer notre vocabulaire chrétien pour désigner des réalités religieuses non-chrétiennes n'est-elle pas l'indice d'une certaine parenté, qu'il faudrait préciser. Nous disons : un abbé, un monastère bouddhiste ; les anglais parlent encore plus carrément d'un buddhist bishop, etc. Ces termes couvriraient-ils des réalités totalement hétérogènes : comment expliquer alors qu'on les ait choisis ?

Les ressemblances sont encore plus frappantes pour ce qui regarde le culte : nous en citions quelques-unes, parmi beaucoup d'autres, en commençant.

Est-il dès lors licite de maintenir la parfaite séparation, le dualisme intransigeant : les faits semblent bien le condamner.

Ce n'est pas tout : dogmatiquement parlant, un catholicisme sur les cimes, ou plutôt flottant dans l'air, et coupé du fond humain, celui-ci fût-il marécageux, nous apparaît bien peu défendable. Durant les millénaires qui précédèrent la venue du Christ, pour tout le monde moins Israël, et depuis la venue de Jésus, pour la majorité des hommes encore, le compte-courant

de la rédemption se clôt-il par un grand zéro, ou un énorme passif ? Le filet du Royaume de Dieu est-il donc si étriqué ? mais où serait la divine bonté ; ou bien se laisse-t-il déchirer, ne gardant que quelques poissons ? mais où serait la divine puissance.

La solution *dualiste* ne nous satisfait point. Et si par hasard la raison songeait un instant à s'y arrêter, le « sensus Christi » redemptoris ne s'y résoud pas. « Omnes homines vult salvos fieri. »

## III

Point d'absolue transcendance ! Alors, une immanence ! Point de dualisme ! Voulons-nous un *monisme* ?

Certains ont tenu — pour en revenir à notre comparaison — l'identité absolue de l'Etre et des êtres, le monisme rigoureux. Ce qui paraît s'opposer à l'un n'est tout au plus que l'émanation, l'expression finie, fluente, nécessairement précaire et diverse d'un seul réel suprême. Et certaines grandes religions, comme l'hindouisme selon Shankara, ont adopté vis-à-vis de Dieu et du monde une position toute semblable.

Une fois de plus, ce monisme métaphysique ou religieux a son correspondant pour la question qui nous occupe, dans certaine attitude des « hommes instruits ». Selon plusieurs, toutes les religions, la chrétienne comme les autres, sont également estimables, et également provisoires : elles ne sont que des expressions matérielles approchées de la Métareligion intérieure qui est leur âme à toutes, et leur justification. Tous les grands génies religieux, — comme ils disent, comprenant pêle-mêle sous ce terme Jésus, Bouddha, Mahomet, voire Luther, etc. — tous les grands génies religieux sont les révélateurs temporaires du Dieu inconnu, sensible au cœur.

Qu'on se rappelle les deux extraits (B. Trapier, J. Maquet) cités plus haut. Qu'on y ajoute la réflexion authentique d'un excellent catholique, revenant d'un voyage au Japon et tout charmé par les qualités de ses habitants. Il disait, sans se douter de l'énormité de sa phrase : « Vraiment je me demande ce que le christianisme pourrait encore apporter à des gens si bien disposés, naturellement si bons. » La réflexion se passe de commentaire... Qu'on se rappelle aussi les expressions, si cou-

rantes qu'elles ont pris place parmi les « clichés » et paraissent toutes naturelles, même à plus d'un catholique : « Malgré la diversité de nos croyances, également respectables... ; nous rendons hommage à toutes les opinions, etc... »

Le mouvement moderniste, avec son syncrétisme et sa religion intérieure destructrice du dogme, les tentatives de réunion des églises, poursuivies — hors du catholicisme — sur un pied d'égalité entre les diverses confessions, ne sont-elles pas des manifestations du monisme évolutionniste religieux dénoncé ici ? Certaines pages du beau livre du P. Congar : *Chrétiens séparés* nous donnent à ce sujet des confirmations significatives...

Toutes les théosophies : celles de l'Inde dont nous parlions ; celles d'Amérique — pullulantes ! —, celles d'Europe aussi, ne partent-elles pas du même axiome fondamental ?

On concédera même au christianisme et à Jésus une place de choix ; mais on se refusera à les considérer comme absolus et définitifs : ils seront meilleurs, bien sûr, mais dans le même ordre. C'est toujours plus ou moins Sabatier que l'on répète : Toutes les grandes religions sont des formules revisables, interchangeables, de la conscience religieuse ; « chacune de leurs Bibles se place naturellement sur un degré de l'échelle des révélations divines. » Le christianisme est seulement la forme la plus parfaite de la piété.

Cette erreur moniste — comme tout-à-l'heure le dualisme — a un fond de vérité. Tout bien vient du Bien. Tout vrai est un reflet du Vrai. Et il est incontestable que les grandes religions, notamment, contiennent une part de bien, une part de vrai.

Mais encore, si nous nous bornions à mettre entre elles et le christianisme une simple différence de degré, nous serions bien perplexes : Est-il si simple de montrer clairement, par des dénombrements parfaits qu'au grand total le compte christianisme se solde par un actif, et le compte bouddhisme, shintoïsme, hindouisme,... par un passif. Le bilan, en tout cas, est bien difficile à établir. Et puis, ce que l'histoire a résolu jusqu'ici — admettons-le — en faveur du christianisme, ne le peut-elle résoudre dans la suite en faveur... de l'Islam, par exemple, qui croît beaucoup plus vite que nous : si toutes les religions ne diffèrent que de « degré » et non de nature...

Ceci n'est encore qu'une difficulté pratique ; mais nos positions dogmatiques nous défendent d'accepter le monisme reli-

gieux plus haut décrit, sous quelque forme larvée ou vulgarisée qu'il puisse se cacher d'ailleurs : il n'en est que plus dangereux. Nous avons l'obligation de sauvegarder la transcendance de la Révélation et de la Rédemption en Jésus-Christ. La transcendance (qui est aussi dans le contenu de la Révélation) est principalement dans le caractère divin, définitif et universel qu'elle présente du fait de son réalisateur : le Fils de Dieu : non est in aliquo alio salus.

Et nous voici expulsés du monisme, comme nous avions dû abandonner le dualisme. Mais prenons garde que notre vie pratique ait rejeté jusqu'à la dernière goutte de ce venin, et que notre intransigeance théorique ne s'accompagne d'hésitations et d'insécurité pratique : « Christus heri, et hodie. Ipse et in saecula ! »

## IV

Nous sommes donc amenés à rapprocher sans confondre, exactement comme, sans les confondre, on rapproche l'Etre et les êtres.

Affirmer un lien de parenté, entre les religions et la Religion, ce ne sera point rabaisser le catholicisme, mais en montrer l'élévation et la solidité. Car il n'est pas un aérolithe descendu tout solidifié des hauteurs d'un autre monde.

Mais il est une cime, c'est-à-dire quelque chose de solidement assis sur une large base dont tous les points peuvent, le cas échéant, servir à l'homme qui monte pour se rapprocher du sommet.

Reprenons une fois de plus notre comparaison métaphysique. L'homme qui n'a à sa disposition que des concepts discursifs ne peut connaître l'Etre que par voie de négation exercée sur les concepts des êtres, et comme le résidu commun. Mais si cet homme a une intuition au sujet de l'Etre ? Son attitude intellectuelle doit changer : Va-t-il soumettre l'intuition à la critique de la raison discursive, exactement comme si le jugement où elle s'exprime pour nous était le résultat d'un raisonnement ? Ce serait une erreur grossière. Au contraire, il est naturel que cette intuition — infaillible — vienne éclairer les démarches de la raison discursive faillible : c'est la condition même d'une connaissance élargie et affermie.

Application ! L'homme qui n'a jamais rencontré que des ex-

périences et des enquêtes religieuses exclusivement humaines, l'homme naturel parfait, peut tout au plus en extraire un résidu humain, faillible comme lui-même. C'est le cas de toutes les études comparées des religions entreprises par des incroyants, surtout s'ils sont rationalistes. Schleiermacher disait : « Les religions ont une source commune : l'expérience de l'infini. Si opposées qu'elles paraissent, elles sont sœurs, ne différant entre elles que par leur manière spéciale d'envisager l'infini. »

N'admettant point d'exception à l'ordre des choses, on voit toutes les religions comme le produit plus ou moins diversifié des puissances religieuses purement humaines, et afin d'en découvrir le noyau, l'élément commun qui les apparente en les laissant sur *un même plan,* on procède par cette élimination appauvrissante que nous rappelions par rapport à l'être. On admet comme présupposés évidents le syncrétisme, l'influence réciproque des religions l'une sur l'autre, leur valeur toujours relative. Chose curieuse, suivant une remarque du P. de Grandmaison, le résidu commun, l'élément fondamental est toujours plus ou moins la notion ou le phénomène dans l'étude desquels le comparatiste s'était par avance spécialisé... Mais laissons cela : en somme, s'il n'y a pas de révélation, si toutes les religions sont, comme nous le disions, sur le même plan, le procédé est légitime : c'est celui même que l'on emploie pour l'étude comparée des civilisations, des arts, des littératures.

Mais si dans le monde est apparue une révélation divine, si nous ne nous sommes pas livrés en réalité à des expériences purement humaines dans le domaine religieux, alors ce serait folie de mépriser les certitudes qui nous sont données et de les mettre sur le même pied que nos conclusions naturelles : elles en diffèrent essentiellement par l'origine et par le degré de certitude. Prendre la religion révélée comme un simple fait humain, c'est sans doute une fausse manœuvre au point de vue religieux total. C'est encore et surtout au point de vue scientifique, et plus simplement au point de vue de l'enquête loyale qui nous occupe maintenant, une « erreur » basée sur un préjugé théorique ou au moins sur une restriction pratique : la négation plus ou moins consciente de la possibilité d'une intervention divine directe dans notre vie religieuse.

Le vrai savant, et tout chercheur loyal, avant de comparer catholicisme et autres religions, doit en premier lieu se rendre

compte de la foncière différence qui les sépare. On ne demande pas ici un acte de foi surnaturelle ; mais qu'on accorde à Dieu intervenant dans le monde, par une action historiquement décelable et philosophiquement admissible, les caractères transcendants qui lui conviennent par nature. Et pour nous qui sommes chrétiens, avant toute comparaison, nous le ferons, l'acte de foi, parce qu'il est, même scientifiquement, la démarche qui nous met dans le vrai dès le début de notre enquête. Le surnaturel est dans le naturel ; le Créateur est aussi Rédempteur, il a parlé *multis modis,* mais aussi par son Fils ; tout homme est un chrétien, au moins en espérance. Pour faire abstraction de tout cela, il faut n'avoir qu'une vision incomplète du réel, ou — en certains cas — être de mauvaise foi.

Et voici en quelques mots la position qui unit tout sans confondre. Les êtres, dit la philosophie, sont et ne sont pas l'Etre. Ils le sont par ce qu'ils ont d'acte ; ils ne le sont pas par ce qui leur manque d'acte. Les religions, pouvons-nous dire, sont et ne sont pas la religion. Ceci demande précision.

La théologie fondamentale prouve, nous le savons, qu'il n'y a qu'une seule vraie religion ; une seule vraie révélation.

Or, pour venir jusqu'aux hommes à sauver, c'est dans leur milieu même que la grâce de la religion trace son chemin. A cela n'a rien d'étonnant. Ne disons-nous pas que la Rédemption forme un plan universel, embrassant la totalité du temps et de l'espace, l'échelle des êtres à tous ses degrés ? N'affirmons-nous pas que cette rédemption constitue un plan unique auquel concourt tout ce qui existe, selon la volonté divine, et selon la capacité propre de sa nature ? Le sol et les occupations qu'il impose, la race et sa psychologie particulière, l'époque et ses caractères spécifiques, tout cela fait partie de l'œuvre rédemptrice qui doit aboutir pour tel homme, à tel moment, à l'acte surnaturel de foi et de charité. Il en est tout particulièrement ainsi de ce qui, par soi, oriente l'homme vers le Transcendant : « les » religions. Tous les éléments bons qu'elles renferment sont le terrain d'une rencontre avec le Bien total.

On voit bien le dessin universel de cet étagement. La vie matérielle de l'homme est ordonnée aux activités de sa vie spirituelle. Et cette vie spirituelle, à son tour, culmine dans la vie religieuse : ensemble d'attitudes essentielles par lesquelles l'être pensant, faisant réflexion sur lui-même et sur le monde,

se comprend et s'accepte comme dépendant du Tout-Puissant ; lui rend ses hommages ; lui demande des secours ; voudrait l'atteindre de plus en plus pleinement ; puis enfin, n'y parvenant pas, attend de ce Dieu une manifestation plus plénière, et du reste au-delà des forces de notre pauvre nature, manifestation qui sera le Bonheur inégalable, parfait. Cette attente « des » religions, c'est, déjà, en appel et comme en creux, « la » religion.

Cela apparaît nettement lorsque, de fait, l'Evangile est prêché en un pays, selon son véritable esprit. Saint Paul avait déjà dit aux Athéniens : le Dieu inconnu que vous honorez, moi, je vous le révèle. Et voici comment parlent les vrais successeurs de l'Apôtre. Aux ascètes de tous les temps : Votre détachement est méritoire. Mais savez-vous bien où il vous mène ? Je viens, moi, de la part du Christ, vous montrer comment le vide fait en vous appelle et peut recevoir les grâces d'en Haut. Aux mystiques assoiffés d'union : Vous n'avez encore rien demandé ! Voyez donc : je vous apporte le Dieu que vous vouliez étreindre. Il est ici à quelques pas sous une hostie, et il se donnera à vous en nourriture, dans la communication la plus intime, avant de se révéler à vous dans la vision de l'Au-delà. A tous les chercheurs dont l'âme est noble : Venez, vous êtes au fond sur la bonne voie. Je vous mènerai bien plus haut que seuls vous eussiez pu parvenir.

Historiquement parlant, nous voyons le christianisme couronner et parfaire le monothéisme juif par la Trinité, assumer l'apparat rituel de certaines fêtes païennes, faire son profit de l'intériorité orientale pour approfondir la connaissance du dogme, et de l'activité occidentale pour promouvoir l'unité et le développement de l'Eglise. Le « Catéchisme des incroyants » a, là-dessus, de bien belles pages.

Si par ailleurs l'âme non-chrétienne ne rencontre jamais en fait, au cours de son pélerinage terrestre, un missionnaire qui l'instruise, le rôle des « préparations évangéliques » n'en est pas changé pour autant. La théologie affirme que, pour être sauvé, tout homme doit appartenir sinon au corps de l'Eglise, au moins à son âme, qu'il doit avoir sinon la réalité physique du baptême, au moins son désir surnaturel. On ajoute que ce désir peut rester assez confus ; et l'on ne précise pas toujours quelles circonstances concrètes pourraient le faire naître, indépendamment de la prédication. Mettons à part toutes les inter-

ventions miraculeuses qui ne constituent jamais qu'un dernier et mystérieux recours. Le plan rédempteur — divin ! — doit être en même temps plus humain que cela.

Dans l'âme d'un individu, comme dans l'histoire du monde, les éléments qui préparent la route à « la religion » ce sont « les » religions. Qu'elles aient conservé des restes de la révélation primitive, ou qu'elles soient l'expression des plus nobles tendances religieuses naturelles à l'homme, peu nous importe pour le moment. Toujours est-il que normalement c'est par ici que passera la *grâce* de l'appel intérieur. C'est par décantation des religions imparfaites, de façon à en garder seulement le meilleur, que l'homme sera préparé par la grâce à recevoir les illuminations de la foi.

Si l'on parle de grâces prévenantes antérieures à la justification, c'est bien dans ce que « les » religions ont de meilleur qu'il faut les voir s'insérer conformément au plan divin.

Psychologiquement parlant la perception de ces grâces prévenantes par l'adepte « des » religions sera dans une prise de conscience de leurs tendances élevantes et de leurs réalités supérieures, conjointement à un sentiment douloureux de leur insuffisance, amenant le désir des secours divins, et finalement la grâce de foi proprement dite, du reste toute gratuite.

Et même peut-être le croyant nouveau s'imagine-t-il être encore dans les religions alors qu'il est déjà dans la religion.

C'est que les religions, si elles ne sont pas le terme, ont été, et tout naturellement, le chemin, à la fois apparenté et hétérogène au terme.

On nous fera grâce des démonstrations sous-jacentes à cette très brève vue d'ensemble, et des siècles de discussion que ses différentes parties ont provoqués. Sur le problème des préparations évangéliques, on trouvera une large bibliographie dans le volume du R. P. Pinard de la Boullaye : *Etude comparée des Religions* (I, 477, n. 1). On y pourrait ajouter entre autres O. Karrer : *Le sentiment religieux dans l'humanité et le christianisme,* Paris, 1937, et tous les auteurs que signale ce volume. Sur le problème du salut des infidèles on consultera les deux volumes de Capéran parus sous ce titre même. La bibliographie est immense. Ne nous y attardons pas, notre but étant tout pratique et vital.

Grâce à Dieu les positions qu'on vient d'exposer n'ont rien

de révolutionnaire, ni d'anti-classique. Mais peut-être les conséquences pratiques de la théorie ici rappelée ont-elles parfois échappé même à de bons esprits. Et pourtant ce sont celles-là qui doivent influer sur les opinions réfléchies et sur les attitudes vécues du catholique instruit, lui donner une foi solide, une largeur de vue accueillante, une charité universelle, lorsqu'il lui arrive de venir en contact avec les insuffisances — et les splendeurs ! — des religions non-chrétiennes. Ce sont de telles « conséquences pratiques » que nous voudrions rappeler maintenant comme fruit de ces pages.

## V

Nous les rangerons sous plusieurs chefs.

Et tout d'abord, une remarque de portée générale. Le catholique doit s'habituer, on doit l'habituer, à considérer la Rédemption du monde en tout son divin déploiement. Le Christ a racheté tous les hommes, toutes les choses, dans tous les pays ; il les a tous appelés à sa lumière ; il leur réserve à tous le salut, pourvu qu'ils répondent à la grâce, dans la mesure, très variable et très mystérieuse, et individuellement incontrôlable, où elle leur est donnée.

Le chemin normal pour cet appel divin, c'est évidemment la prédication évangélique. Mais au cas où celle-ci fait défaut, tout ce qu'il y a de bon dans les « fausses religions » est, selon l'unité du plan de Dieu, le chemin de l'appel, tout intérieur cette fois.

Nous venons de parler de « chemin », et non pas de terme ; de pente, et non de sommet. Nous voulons marquer par là que les religions ont avec le christianisme, on ne saurait assez le répéter devant le relativisme moderne, une différence de nature, et pas seulement de degré. Elles sont des moyens en vue d'une fin ; des préparations à une grâce qui reste gratuite ; des provisoires réalisés en vue d'un définitif que Dieu seul peut fonder. Bref les religions ont avec la religion tout le rapport et toute l'infinie différence qui existe entre le naturel et le surnaturel qui s'insère en lui.

Il n'y a donc ni commune mesure à imaginer, ni « rivalité » à craindre. Les conséquences de cette dernière phrase sont

importantes pour le catholique placé devant la Religion et les religions.

Mais avant de parler de rapprochements, indiquons, en une seconde et brève remarque, deux écueils à éviter : ne voir en dehors du christianisme que les sommets sublimes et en lui que les plaines où vit la foule médiocre ; ou réciproquement comparer les vrais, et trop rares, saints chrétiens, avec la turba magna non-chrétienne. Les deux procédés sont également faux et injustes, et de nature à indisposer les tenants de l'un des deux termes mis en comparaison. Leur emploi est-il pourtant si rare, chez les non-croyants et chez les catholiques « timorés » ou orgueilleux ?

Venant maintenant, par une troisième remarque, à la question de valeur, nous dirons ce qui suit.

Plus une religion est basse, moins il faut avoir peur de reconnaître sa déchéance, et qu'on n'y retrouve guère la révélation primitive : mirabilius reformabis ; la rédemption de ses adeptes est d'autant plus urgente et en un sens plus nécessaire. Ici du reste nulle difficulté. Le chrétien est porté par des habitudes séculaires à faire des faveurs gratuites qui lui ont valu le baptême une source d'orgueil plus ou moins légitime. Contre eux le mot de s. Paul : « cur ergo gloriasis quasi non acceperis ? »

Passant à l'alternative inverse, plus une religion est élevée dans ses conceptions ou dans la pratique vécue de ses fidèles, moins il faut avoir peur de le reconnaître, car elle montre plus splendidement les divines préparations évangéliques. Cette seconde proposition eût soulevé jadis un certain « tolle » : non pas dans les premiers siècles où elle était familière aux Pères Apologètes, mais au déclin de la scolastique, et au temps de Bossuet.

Elle n'est pourtant que l'expression d'une vue du monde totalisante et pacifiante, tout simplement la vue qu'en a Dieu.

Répétons-le : ce n'est point faire tort à l'Être que de le retrouver dans tous les êtres : cela prouve son infinité, sans nuire à sa transcendance. Ce n'est point faire tort à la Religion que d'en retrouver les participations et les préparations dans les religions : cela prouve sa complétude sans nuire à sa grandeur. Elle est, cette Religion divine, le terme ultime de cet universel mouvement qui entraîne tous les hommes en direction d'une vision de Dieu. Cette vision, la grâce des grâces, ils ne pourront jamais se la procurer eux-mêmes : il est toutefois consolant

et explicatif de voir toutes les lignes de force d'une humanité déjetée tendre vers elle comme à leur centre.

Le R. P. Sertillanges, en quelques pages de son *Catéchisme des Incroyants* (Vol. I, 84-89), a indiqué ces lignes de force pour les grandes religions actuelles : le sens de l'universel gouvernement par un Dieu strictement un, chez les Juifs ; l'apparat extérieur et le culte des grands êtres, dans le paganisme ; le détachement et la charité bouddhiques ; le sentiment de l'universelle et irréprochable providence, chez les musulmans ; le spiritualisme des protestants. Sans doute, tous ces courants ont plus ou moins dévié ou se sont perdus dans les sables de la routine quotidienne. Tels quels, ils rendent témoignage au catholicisme qui leur fait justice dans la mesure convenable : ils y sont une préparation, ils en sont un appel.

Les religions du monde, plus elles sont près de la Religion, loin de lui nuire ou de l'abaisser, lui rendent hommage comme à leur souveraine : ceux qu'elles animent sont dans une bonne direction, ils n'ont qu'à monter à un plan supérieur, ou plutôt à y être élevés.

Dans cette manière de tout comprendre, la foi rejoint la charité pour nous faire respecter dans les non-chrétiens tout ce qu'ils ont de religieusement bon. La foi, loin de s'effaroucher des ressemblances, y voit une confirmation partielle de la vérité catholique, un peu comme la position de plusieurs diamètres détermine le centre. La charité, loin de se restreindre, se réjouit que dans le même Seigneur elle puisse aimer combien plus les hommes.

Et voici une quatrième conséquence de notre position. La question des emprunts chrétiens aux autres religions (abstraction faite des rapprochements hasardeux qui servent souvent à la poser : considération historique) est une question dogmatiquement mal posée par beaucoup, et au fond assez vaine. Le christianisme peut-on dire, n'« emprunte » rien ; mais il a toujours « possédé en droit » tout le bien que nous croyions appartenir à d'autres qu'à lui. Nous pensions qu'il « acquérait » ; il ne fait au fond que reprendre, pour les mener à l'ultime perfection que postulent leurs meilleurs linéaments, toutes les ébauches qui, dans l'histoire du monde ou dans l'histoire d'une âme, le précédèrent.

Cette réponse générale ne nous défend pas d'accepter, bien au contraire, certains faits historiques que l'on nomme commu-

nément : emprunts chrétiens, à condition qu'ils aient été vérifiés d'abord par une saine critique. Mais elle nous met à même de montrer comment l'emprunt, prévu depuis toujours par le plan rédempteur d'un Dieu omniscient et tout puissant, est une « assimilation vitale ». Celle-ci est réalisée du reste par les forces internes d'une religion complète en elle-même et se suffisant, mais qui étend de plus en plus son emprise actuelle sur le monde, baptisant les gens et les choses, les peuples et les institutions. D'y songer nous fera concevoir une estime accrue de sa divine vigueur. Apologétique aussi forte que simple dans ses lignes essentielles.

Dernière remarque : ni au regard des chrétiens, ni au regard des non-chrétiens, l'apostolat catholique n'est obligé d'accentuer à plaisir les « misères des fausses religions ». C'est risquer d'aigrir ceux qu'il faut gagner, et les règles d'une bonne pastorale suffiraient à elles seules pour imposer le respect de l'âme à convertir : cette âme que nous ne pouvons gagner qu'en lui montrant le rayonnement de la divine charité, en nous et déjà presque en elle. Encore que ces règles soient parfois oubliées... « Abaisser l'orgueil des païens », comme on le répète, c'est encore peut-être risquer de décourager le zèle des chrétiens par une action en retour bien inattendue ; car nous l'avons entendu dire parfois : si les 300.000.000 de catholiques se trouvent devant plus d'un milliard et demi de non-catholiques absolument impréparés, et en quelque sorte inabordables par manque de terrain d'entente, avons-nous la moindre chance d'atteindre un résultat sérieux ? Du reste, et ceci est décisif, il y a, dans cette conception un peu méprisante, une erreur dogmatique déjà signalée, et au fond une injure à l'universelle providence de Dieu qui travaille depuis des siècles — silencieusement, mais réellement nous le croyons, — tous les peuples non-chrétiens.

Montrons plutôt, aux convertisseurs comme aux non-chrétiens dont ils s'occupent, qu'il y a déjà beaucoup de fait, que les fondements sont déjà posés et les chemins de la grâce amorcés. Ceci nous mettra plus à l'aise pour proclamer malgré tout que rien n'est fait, car la grâce n'est pas encore là, et pour ajouter aussi que tout va se faire, est en bonne voie. Précisément parce que nous apprécions la valeur du don, nous devons croire que, de façon très positive, Dieu a préparé à le recevoir tous les hommes, sans exception ; qu'à cette fin il a mis en eux une

somme de bons désirs, de salutaires habitudes, auxquelles nous devrons rendre hommage quand nous les rencontrerons. Ne minimisons pas l'œuvre divine dans les êtres humains.

Les quelques remarques qui précèdent n'ont nullement la prétention d'innover, pas plus que d'épuiser un sujet presque sans limites, surtout quand on le considère dans le détail de ses enquêtes historiques. Elles vont tout simplement à rappeler des vérités peut-être assez élémentaires, mais parfois un peu oubliées, au moins dans leurs conséquences pratiques.

Perdus dans la chaleur et la poussière de la lutte, nous n'avons pas toujours le temps, ni l'envie, ni la lucidité de nous rappeler les toutes grandes règles qui régissent notre attitude en face des religions non-chrétiennes et de leurs tenants. Les épisodes de détail qui occupent nos journées nous cacheraient parfois, si nous n'y prenions garde, la vue totale et comme le panorama de la vaste action rédemptrice exercée par Dieu sur le monde entier. Et ce serait grand dommage pour notre foi, comme pour notre optimisme. Peut-être même certains « cœurs inquiets », venus chez nous en quête d'une réponse à leurs doutes, auraient-ils à en souffrir, ne trouvant pas dans nos paroles, avec la fermeté de la croyance, l'intelligence affectueuse de la charité, et les encouragements dilatants de l'espérance.

Si ces quelques notes aident à goûter et à faire goûter le travail mystérieux et envahissant de la grâce dans le monde, si elles contribuent pour leur petite part à former des « âmes d'accueil », envers tout bien d'où qu'il provienne, elles auront largement rempli le but qu'on leur assignait.

J. MASSON, S. I.

# LA TECHNIQUE DE L'ABORDAGE

La technique de l'abordage?... Sous ce titre, qui semble cacher ou promettre une tactique de bataille navale, je voudrais ranger certaines règles, fondées en psychologie, qui rendront l'abordage des âmes plus efficace. Il y a tant d'œuvres qui recrutent, il y a tant d'occasions où il faut arriver à convaincre, qu'il y a grande utilité à mettre à la disposition du zèle apostolique l'expérience... des commis voyageurs.

Car c'est en lisant un livre américain de Sherwin Cody : « *L'art de vendre* », que m'est venue la pensée de transposer toutes ces données sur le mode spirituel. Le volume est touffu, désordonné, mais bourré d'observations et d'expériences dont nous tirerons un immense profit.

Je range les avis sous trois rubriques : d'abord la psychologie de l'abordeur, puis celle de l'abordé, enfin la technique proprement dite de l'abordage.

## I. *Psychologie de l'abordeur.*

La personnalité de l'abordeur est d'une importance capitale. L'idée qu'on veut apporter, le service qu'on veut rendre ne se voient pas dès l'abord. On ne voit que l'abordeur et de l'impression produite par sa première rencontre et ses façons de procéder dépend d'ordinaire l'accueil qu'on fera à ce qu'il entend présenter.

Y a-t-il un secret de la « bonne impression » faite ? Mais oui ! Et le voici. La réussite d'une affaire dépend presque toujours de l'action personnelle de celui qui s'en charge.

Déterminer les conditions d'intensité de cette action, c'est indiquer les conditions de succès.

a) Or l'intensité de l'action dépend d'abord de l'*enthousiasme*.

L'enthousiasme n'est pas une exaltation factice, qui peut inspirer des dithyrambes dont les fausses notes sont vite remarquées du public ; c'est la persuasion, dans laquelle on vit joyeusement, d'être capable de rendre de très gros services. Cet enthousiasme sera d'autant plus vif et plus durable que l'on sera plus convaincu de l'importance du service rendu, de la

nécessité où se trouve l'abordé d'accepter les services, s'il veut vraiment hausser son niveau de vie, de l'impossibilité dans laquelle est l'abordé de trouver ailleurs mieux que ce qu'on lui présente. Cet enthousiasme suppose donc une conviction personnelle forte, tellement forte qu'elle ne puisse plus se contenir dans le secret d'une âme.

C'est dire que la première qualité d'un abordeur, pour les affaires apostoliques, sera d'être un chrétien à haute tension — ce qui, d'après ce qu'on vient de dire, ne signifie ni un fanatique ni un bigot. L'enthousiasme est communicatif, s'il est vraiment proportionné à son objet : c'est un fait d'expérience.

L'enthousiasme, seul, vient à bout de l'apathie des abordés.

L'enthousiasme aussi fera fleurir les autres qualités nécessaires à la réussite : ces qualités, du reste, par voie de causalité réciproque, entretiendront l'enthousiasme.

b) Ce sera d'abord la *bonté.*

J'entends par là qu'il faut être désireux de rendre les services excellents, que l'on est précisément appelé à rendre. J'en parlais plus haut, soulignant la joie que cela met au cœur, de se dire capable d'aider. L'enthousiasme résultait de ce que l'on se considérait soi-même comme source bienfaisante. La bonté consiste à fixer l'attention sur celui qui sera le bénéficiaire éventuel. Réfléchissant à son indigence relative — il lui manque ce que j'entends lui apporter — et aux conséquences désastreuses qu'elle a pour lui, je me sens pris de pitié, c'est-à-dire normalement du désir de venir au secours de sa pauvreté, afin de le rendre aussi riche que je le suis. Cette bonté doit être cultivée afin qu'elle soit vraiment vivante dans le cœur et débordante. Encore une fois apparaît la nécessité de la formation préalable, en des cercles appropriés.

Enthousiasme et bonté : deux aspects différents d'un même état d'âme : « Je peux rendre un grand service ».

c) A cela se joindra, produit par les deux : le *courage.*

Car il en faudra : convaincre, ainsi que le mot l'indique : c'est, d'une certaine façon, vaincre. Et vaincre suppose aussi qu'on se batte...

De quoi donc est fait le courage de l'abordeur ?

D'abord de confiance en soi ; cette confiance s'alimentant à une double source : une source naturelle, qui est la connaissance des dons naturels qui font escompter l'avantage ; une source

surnaturelle : la certitude de la bénédiction de Dieu agissant en nous et par nous.

Il y a donc des dons naturels à cultiver : c'est la facilité de parole, la facilité de communication avec autrui, la facilité de la répartie spirituelle, le calme souriant de la possession de soi, le don de la sympathie qui n'est, en langage familier, que la « facilité à entrer dans la peau d'autrui ».

Cette confiance en soi n'est pas uniquement estime de soi : vanité ou suffisance. Elle doit se doubler d'une volonté joyeuse qui voit le but à atteindre, s'en éprend et marche avec décision, droit dessus. C'est encore une fois l'enthousiasme mêlé de bonté qui alimentera cette volonté, ce courage.

d) Nous disons volonté de marcher droit au but : oui ; mais à la condition d'y marcher avec *tact*. On pourrait aussi dire avec diplomatie, si aux yeux de beaucoup cela n'impliquait je ne sais quel manque de franchise.

Le tact sera cette finesse de perception qui permet de se rendre compte des possibilités psychologiques de l'abordé. On ne dit pas n'importe quoi à n'importe qui, n'importe quand. Tout ne fait pas la même impression sur tous. Les raisons objectivement valides ne sont pas nécessairement convaincantes. J'ai entendu vanter un jour quelqu'un de ce que tout était « logique » dans ses procédés et ses démonstrations. C'est excellent pour un livre. Mais dans le commerce des hommes la logique joue un petit rôle. Il faut servir à chacun les arguments qui le persuadent d'agir comme il faut. L'homme logique, dépourvu de tact, accumulera « les gaffes » et les échecs. Pis que cela : son manque de tact compromettra souvent le bon travail des autres.

e) Je me refusais à écrire « diplomatie » tout à l'heure parce qu'elle semble opposée à la *droiture*. Or l'abordeur doit être, et paraître avec éclat, un homme droit.

On ne doit jamais tromper ni simuler. Tout autre chose est ne pas rompre les chiens tout de suite, dévoiler exactement tout son dessein. Tel qui paraît devoir être fort apte à rendre service n'est peut être pas tant disposé en ce moment. Il est inutile de le convier, sous prétexte de droiture, à ce qu'il ne pourrait encore comprendre, ni par conséquent vouloir. On l'invitera à quelque chose d'autre qui, sans qu'il s'en doute, l'initiera, l'ouvrira en lui révélant des joies d'agir insoupçonnées.

Mais la droiture consiste surtout dans la sincérité de l'en-

thousiasme. Elle exclut absolument le désir de « rouler » quelqu'un..., la pensée même de ce succès assez mesquin qui fait s'exclamer : « Je vous ai eu aussi !... » La droiture, c'est la loyauté dans le service d'autrui. On n'aborde pas pour avoir à son tableau une pièce de plus ; on aborde pour rendre service à qui en a grand besoin. Cette droiture donne, au son même de la voix, un accent qui ne trompe pas.

f) Last, and not least. Il faut à l'abordeur une certaine *élégance extérieure.*

Il est incontestable que les conditions intérieures priment ; mais à ces énergies excellentes, essentielles, il faut un véhicule adapté.

L'abordeur doit plaire dès l'abord. Rien n'est important comme la première impression produite. Et la première est toujours produite par l'extérieur. Un commerce prolongé avec un homme, physiquement disgracié, peut être révélateur d'une telle valeur intérieure qu'on ne prend plus garde à la façade, derrière quoi se cache cette beauté spirituelle. Mais les démarches apostoliques sont brèves et d'ordinaire peu nombreuses. Il faut dès lors réduire au minimum, si pas à néant, les raisons de se hérisser de l'abordé.

L'abordeur sera donc « soigné ». La toilette doit être irréprochable. Il va sans dire que tous les abordés n'ont pas les mêmes exigences. Mais tant que celles-ci ne sont pas des péchés — on a toujours tort de ne pas y répondre.

La toilette qui donne bonne apparence est évidemment insuffisante. Les manières aussi doivent être avenantes, distinguées, sans préciosité ou prétention. Mais des rustres, si bien intentionnés qu'ils soient, ne doivent pas être lâchés chez n'importe qui.

J'hésite un peu à écrire ce qui suit. Mais je le fais tout de même, car la remarque, un peu bizarre mais juste, a une portée plus grande qu'il n'y paraît. Les Américains n'aiment pas que ceux qui prétendent leur offrir des produits à acheter... n'aient pas une haleine agréable. Les Américains ne sont pas seuls en cela... Souriez... et réfléchissez.

Et voilà ce qu'il faut exiger de l'abordeur.

Etudions maintenant l'abordé.

## II. *Psychologie de l'abordé.*

Je ne sais si je devrais intituler ces remarques : qualités ou bien défauts de l'abordé. D'autre part, je ne puis prétendre que tout abordé sera toujours conforme au portrait que j'en trace ici. Je ne puis considérer que « l'homme moyen » ; c'est, je pense, le type courant. Si l'on ignore les dispositions, l'état de la défense, de la place à emporter, il est fort difficile d'imaginer un plan de siège. Voici donc ce qu'il ne faut jamais oublier avant d'aborder quelqu'un.

1. L'immense majorité des hommes est *indifférente* aux intérêts surnaturels, et par conséquent à ceux qui s'offriraient pour servir ces intérêts. L'angoisse métaphysique est le fait d'un petit nombre. Quelques-uns se trompent en abordant leur frère en humanité, parce qu'ils s'imaginent qu'il est préoccupé de choses divines, spirituelles. Ils ne peuvent que l'ennuyer ou l'irriter. Je me rends compte de l'impatience que je ressentirais si quelque voyageur de commerce s'offrait avec une inlassable insistance à me procurer une machine à coudre !...

Naturellement, il y a des âmes très préoccupées, hantées de l'Invisible divin.

Et tout aussi naturellement, une foule d'âmes sont simplement endormies « Dormiunt multi » disait déjà saint Paul. La préoccupation spirituelle est assoupie en elles, profondément. Mais enfin elle est là.

2. Si la multitude humaine n'est pas très agitée intérieurement de soucis supérieurs, ce n'est pas à dire que les âmes soient sereines : un monde de problèmes les inquiète et absorbe toutes leurs pensées, toute leur faculté de penser. Il est très difficile — et ce serait cependant nécessaire — de faire le recensement de ces questions vitales qui les obsèdent.

La situation économique absorbe quelquefois tout leur intérêt. La subsistance à assurer, le logis, la précarité du gagne-pain momentané... et toutes les amertumes que le malaise économique accumule dans un cœur... et l'exploitation de ces amertumes...

A côté de cela : la politique. Nous n'avons qu'à ouvrir les yeux et les oreilles. Ni le souci du pain, ni le souci unique du plaisir ne sont les seuls qui passionnent les hommes. La politi-

que aussi, même la politique internationale. Et nous voyons la violence que peuvent déchaîner les hommes quand leur opinion politique entre en ébullition...

Songez encore aux préoccupations d'ordre sentimental : espoirs et illusions, désillusions ou désespoirs, craintes seulement ou incertitudes : quand une âme est remplie de cela : l'aborder pour répondre à des questions concernant la vie surnaturelle n'a aucun sens. C'est comme si on allait indiquer à un passant le chemin : et vous ne savez pas où il désire aller, et il sait peut-être fort bien le chemin. Restent les soucis d'ordre familial : les drames familiaux souvent. La mort, la déchirure d'un foyer, les haines et disputes, les égarements des enfants, les malentendus quelquefois terribles...oui : cet homme, que vous allez aborder pour lui rendre service, doit être aidé. Mais savez-vous de quelle façon ? Etes-vous sûr de son audience quand vous lui parlerez ? Répondrez-vous précisément aux angoissantes questions qu'il se pose ?

3. D'autres fois, vous aurez devant vous *une âme hostile,* aussitôt sur pied de guerre quand vous paraissez. Car elle se doute de ce que vous voulez et que précisément elle ne veut à aucun prix.

Je ne dis pas qu'il faut virer de bord et fuir ; mais l'abordage, qui veut vaincre ou convaincre, gagner une âme et non pas froisser inutilement ou endurcir encore plus, exigera certaines précautions. L'adversaire doit être abordé : mais d'une manière évidemment toute différente que l'indifférent apathique ou l'indifférent préoccupé d'autre chose seulement.

4. Quel que soit l'état des préoccupations intimes de l'abordé, il y a toujours des éléments extérieurs qui agissent puissamment sur lui et dont l'abordeur devra bien tenir compte.

C'est d'abord *l'impressionnabilité* de tout homme.

La publicité qui est devenue un art, dans toute l'étendue de la signification du mot, le prouve à l'évidence. Elle repose toute entière et doit tout son succès à cette plasticité émotionnelle de l'homme. On lui suggère facilement ce qu'il doit « penser », ce qu'il doit « dire », ce qu'il doit faire. Dans les affaires commerciales, le budget de la publicité est un gros poste ; mais il est d'un bon rapport.

Je n'examine pas en ce moment comment nous aussi devrions utiliser cet art de suggérer : mais simplement que l'homme y est

fort sensible. Vous abordez toujours un homme qui a été suggestionné. Par qui ?... Comment ?... Il y a une suggestion artificielle : c'est la publicité dont je viens de parler. Mais il y a aussi des agents de suggestion tout à fait naturels : c'est l'entourage familial, professionnel, social où l'on vit. Pour savoir l'état de la « pensée », du « sentiment » d'un homme, pour connaître l'orientation générale de sa vie, faites-vous donc une idée ou une image authentique de l'école qu'il fréquente ou a fréquentée, de l'usine, du bureau, du chantier où il travaille, de la rue où il habite, que dis-je, du bloc où il a son appartement. Il n'y a pas de règle générale à donner.

Mais cet homme, que vous allez aborder : c'est une âme formée sous toutes ces influences. Et qui dira celle qui l'emporte ?

De Notre Seigneur, saint Jean a dit un mot qui marque toute sa divine supériorité en apostolat : « Ipse enim sciebat quid esset in homine ».

5. Autant dire — et pourtant c'est une nuance en plus — qu'il ne faut pas oublier que l'homme est un être *grégaire*. Il serait plus poli de dire « social ». Mais on ne serait pas clair. L'homme agit « en bloc » et aime d'agir ainsi : c'est-à-dire il est conformiste : l'opinion courante, la mode en tout, détermine sa conception de la vie, pour l'ensemble comme pour le détail. Les moralistes appellent cela le respect humain : en y mettant alors une note de lâcheté... Soit.

Pour comprendre un homme, le mener : il faut le prendre comme il est ; cela comporte des conclusions assez contradictoires. Il sera d'une part très prudent de ne jamais aborder quelqu'un en public ; il vous refusera, par crainte et sous l'invisible pression de l'entourage qu'il sent ou s'imagine au guet... D'autre part, il sera quelquefois au contraire indiqué d'aborder en public : pour ne pas sembler faire les exceptions qui font jaser, provoquer des jalousies, voire des soupçons désagréables.

Quand vous abordez quelqu'un, n'oubliez pas que vous abordez un homme d'un milieu !

6. Être grégaire n'est pas très humain : cela suppose de la lâcheté, mais surtout une grande impuissance, une infériorité d'ordre spirituel : on n'est en fait pas à même de penser tout seul ou de décider pour une foule de détails de la vie. On trouve plus aisé de s'en remettre au suffrage universel !

Au fond les hommes manquent de personnalité, mais ne prétendent pas qu'on les traite comme tels. Ils sont vaniteux, ils ont de l'*amour-propre* et n'entendent en aucun cas qu'on les tienne pour imbéciles. Plusieurs, pleins de bonne volonté, ne semblent guère se douter de l'erreur tactique grossière qu'ils commettent en s'efforçant de prouver, à grand renfort de démonstrations, que quelqu'un se trompe, ne sait pas ; mais, c'est en fait lui prouver qu'il n'est pas très malin. C'est même la seule chose qu'il comprend et cela ne le flatte pas, mais l'irrite. On ne gagne rien à cela.

L'homme est toujours honoré si on ne le tient pas pour un imbécile : même en cas d'erreur, il y a toujours moyen d'expliquer qu'on saisit très bien la raison de son attitude ou de son opinion. Mais le côté qu'il a envisagé n'est pas le seul...

Froisser l'amour-propre, ne pas tenir compte de l'amour-propre légitime, est une erreur qui coûte la victoire.

On voit que, si l'abordeur doit se travailler, il doit aussi étudier l'abordé.

### III. *Les opérations de l'abordage.*

1. Avant toutes choses, il faut faire une remarque préalable : on n'aborde pas, en vue d'obtenir une décision importante et sérieuse, un homme qui ne peut pas vous prêter l'attention voulue. S'il est pressé, s'il est préoccupé intensément d'autre chose, inutile de l'aborder ni même de dire de quoi vous l'entretiendrez une autre fois. L'abordage, qui suppose une explication et une persuasion en vue d'une décision, ne doit se faire que quand il y a tout le loisir et toute la liberté d'esprit voulus. Faute de quoi, on aura un refus, peut-être à peine poli, et l'on sera bien empêché de recommencer.

C'est ainsi qu'il est dangereux d'accoster en rue : vous ne savez pas si votre interlocuteur n'est pas pressé. Il vous écoutera à peine, répondra un « oui » pour se débarrasser de l'importun que vous êtes. Votre affaire est de nouveau manquée.

Dans les grandes villes, les blocs offrent quelquefois des difficultés si l'on doit faire descendre les locataires jusqu'au rez-de-chaussée. La simplicité des mœurs les fait apparaître à une fenêtre du troisième ou quatrième étage. Ils regardent pour identifier le visiteur... et savoir s'il vaut la peine de descendre.

Quelquefois ils s'informent du haut de leur observatoire. Inutile de dire qu'un « abordage » est vain dans ces conditions.

Parfois aussi, ils descendent sur invitation, quitte à dire tout net et tout haut leur mécontentement d'avoir eu à se déranger « pour ça ! » — « On ne pouvait donc pas pousser cette circulaire dans la boîte aux lettres ? »

Bref, on n'aborde que dans des conditions de conversation facile. Et cela seul exige déjà du tact, du flair.

2. Cela supposé, comment espérer un abordage victorieux ?

Il y a d'abord une préparation générale — c'est-à-dire qui atteint tous ceux qu'on veut aborder — et éloignée.

a) Elle consiste dans un judicieux emploi de la « publicité » mise au service de Dieu. Je l'ai décrite, ici-même, en avril 1937 (p. 42 et suiv.). Les Ligues du Sacré-Cœur en pays flamand par exemple viennent d'éditer une très belle affiche en couleurs chargée de préparer une campagne pour le retour à la messe du dimanche. Il est évident que l'abordage est plus facile sur un sujet que les murs eux-mêmes ont déjà évoqué.

Il y a ensuite une autre préparation qu'il ne faut pas omettre si l'on veut vraiment remuer la masse : dégeler la banquise d'indifférence religieuse. C'est l'envoi, par colporteurs volontaires et par la poste — ce qui est plus onéreux —, d'une lettre, pour inviter d'une manière générale et annoncer une visite de recrutement, par exemple pour une association, une fête, événement paroissial important.

On pourrait déjà joindre une circulaire expliquant plus en détail ce qu'annonce la lettre, qui doit être une aimable invitation à prendre connaissance de la circulaire. Le ton de la lettre et de la circulaire doit déjà être tel que l'affaire soit symapthique et que la visite annoncée soit attendue et souhaitée. Il est difficile de donner une recette pour être aimable !...

Toutefois, je me hâte d'ajouter qu'il y a des circonstances où toute annonce de visite et toute lettre préparatoire est absolument contre-indiquée. C'est le cas notamment lorsqu'il y a lieu de craindre des consignes données par des clans adverses ou des conspirations de refus. C'est le cas encore lorsqu'il faut que les démarches s'accomplissent le même jour endéans quelques heures partout, afin d'éviter les manœuvres d'opposition. Il y a en apostolat, comme en guerre, des coups qu'on ne peut réussir que

par surprise, sans aucune publicité antérieure, de quelque nature qu'elle soit.

On peut aussi —c'est même tout à fait normal — annoncer à l'église que les sectionnaires de la paroisse passeront chez les paroissiens, pour inviter personnellement chacun à participer à ce qui se prépare.

Tout ceci : pour préparer les esprits et faciliter le travail des « abordeurs ».

b) Il ne doit pas s'écouler trop de temps entre cette préparation et l'abordage : c'est l'évidence même. Les visites doivent donc aussitôt commencer. Mais non point sans être dûment préparées elles aussi.

Nous supposons les abordeurs moralement équipés comme nous l'avons écrit, et bien au fait de la psychologie générale de la foule, esquissée plus haut.

Il faut répartir avec intelligence les paroissiens à aborder, en sorte que chacun aille trouver « les siens » et que le même ne soit pas entrepris par deux ou trois autres. Il y a de solides raisons de confier chaque rue, toute entière ou par parties, aux mêmes abordeurs. Il y a de non moins bons motifs pour confier, dans cette rue, telle ou telle famille à quelqu'un qui est en relations plus intimes avec elle et pour qui dès lors l'abordage, vu certaines circonstances, sera plus facile.

On voit de suite que l'abordage suppose une organisation d'action sérieuse ; mais quelle besogne on fait alors ! J'ai vu ainsi un comité de 80 paroissiens et paroissiennes travailler et réussir avec un dévouement émouvant.

Avant que cette flotille paroissiale n'appareille, elle a besoin d'instructions.

Chacun doit s'efforcer de connaître ceux qu'il va trouver, en sorte qu'on puisse, au cours de la conversation, montrer qu'on connaît « bien » celui qu'on aborde. Cette connaissance aura surtout pour objet ce qui intéresse ou préoccupe plus particulièrement l'abordé. Car c'est de là, généralement, qu'il faudra partir pour le déterminer à la fin. Cette recherche de la connaissance sympathique est l'affaire particulière de chaque visiteur. On comprend qu'il n'y a pas lieu de donner en public des indications. Une fois de plus on voit qu'en service sérieux d'Action catholique, on ne peut admettre que des hommes discrets et pleins de tact.

Mais il y a lieu, dans une réunion préalable, d'exposer les raisons convaincantes à servir aux abordés, de rechercher en commun l'opinion courante sur l'entreprise qu'on veut faire réussir, les ignorances, les malentendus, les oppositions probables, afin qu'on puisse en commun chercher et trouver les réponses et les mises au point à faire.

Inutile d'envoyer à l'abordage sans cela.

c) Il est pédant et presque insupportable de vouloir indiquer la marche de la conversation pendant l'abordage. Mais quelques indications sur l'orientation générale ne sont pas inutiles.

*Le ton d'abord qu'il faut prendre.* — Il faut montrer qu'on est venu par sympathie vraie pour celui qu'on visite, par estime pour lui. On tient à sa participation. On sait qu'il est homme sérieux, etc. Il ne faut jamais s'excuser d'être venu, ni plaider les circonstances atténuantes, ni adopter quelque forme de timidité que ce soit. Cela encourage l'opposition naissante, tandis que la politesse, la bonhomie résolue en impose.

*Le sujet de la conversation.* — Connaissant le genre d'occupations, de soucis même de l'abordé : on partira de là pour montrer à la fois qu'on le connaît. qu'on sympathise, surtout pour indiquer l'intérêt qu'offre pour lui ce dont on veut l'entretenir.

Probablement, il est très indifférent à cette affaire. Peut-être aussi que, tout au contraire, elle le hante. Il faut l'exposer avec chaleur, à son point de vue personnel, et montrer qu'elle répond à un désir qu'il avait sans trop s'en rendre compte.

Je rappelle ce que j'ai dit plus haut : il ne faut pas exposer surtout des raisons valables objectives, mais de puissants motifs subjectifs. Chacun ne se rend qu'à des raisons qui le touchent personnellement. Il sera très important de dire clairement, sans avoir l'air d'y insister toutefois, que d'autres, que l'abordé estime particulièrement, ont déjà donné leur assentiment (c'est pourquoi il est bon de s'en assurer à l'avance). C'est le procédé des invitations aux communions pascales des universitaires à Paris, signées de noms retentissants et multiples.

La conversation ne doit pas tourner au monologue. L'abordé doit être amené, non pas à discuter, mais à formuler son avis. Dire que, seuls les fripons et les imbéciles refusent n'est pas une tactique très adroite. évidemment. On doit laisser entendre qu'on attend quelque hésitation, pour qu'elle s'exprime.

Aussitôt il faut répondre à cette difficulté d'acceptation, même si elle n'est qu'insinuée. Mais il faut le faire avec doigté. Il est excellent de distinguer tout de suite en quoi vous pouvez très bien comprendre l'hésitation, mais vous mettrez tout de suite au point par une réponse nette.

Supposons une insolente fin de non recevoir, ou des réponses assez inintelligentes ou même subitement un énoncé de griefs : gardons-nous bien de nous emporter, ou de vouloir dire le dernier mot. Devant une grossièreté, on se lève, on s'excuse poliment, expliquant qu'on n'était venu que parce qu'une omission de visite eût pu sembler du mépris.

Et quant aux griefs, aux récriminations, écoutez avec sympathie : c'est très instructif ; il y aura peut-être moyen de répondre tout de suite et, en tout cas, une oreille attentive, bienveillante, et une promesse de prendre tout cela en considération, fera du bien aussi.

En tous les cas : du calme est nécessaire — et quelquefois héroïque. On se fera quelquefois l'effet d'être un chrétien livré aux bêtes ! Mais c'est le christianisme en perfection.

d) La *fin de la visite* doit se marquer par des décisions prises. Du reste toute la visite doit être ponctuée de décisions.

Il faut arriver à faire prendre la décision de vous écouter jusqu'au bout... et éventuellement de vous recevoir encore.

Il faut ensuite arriver à faire dire à l'abordé qu'après tout il ne perd rien à vous satisfaire d'une certaine façon. Que même il y aurait peut-être un intérêt, ne fût-ce que celui de la curiosité. Il faut même tenir en réserve un dernier argument, qu'on sert à l'improviste, au moment presque de prendre congé ; le visité, qui ne s'y attendait plus, n'en sera que plus frappé.

Enfin, si possible, provoquer un acte qui engage : par exemple, l'acceptation de cartes d'entrée. Je trouve cette idée fort ingénieuse.

L'avantage : c'est ne pas connaître les éléments de la psychologie que de s'imaginer que quelqu'un qui a « les cartes d'entrée » pour une réunion va les laisser moisir. Et ne songeons pas toujours aux bonnes âmes qui n'ont pas besoin de cartes pour venir. Que notre pensée soucieuse aille d'abord à ceux qui ne sont pas accoutumés à suivre les exercices paroissiaux, et qui, en fait de réunions, ne vont qu'au cinéma, ou à la plaine de football. Un ticket d'entrée est une future entrée.

Voici un spécimen de cartes semblables.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 0141<br>Carte d'entrée pour l'ouverture | 0141<br>Carte d'entrée pour le lundi | 0141<br>Carte d'entrée pour le mardi | 0141<br>Carte d'entrée pour le mercredi |
| 0141<br>Carte d'entrée pour le jeudi | 0141<br>Carte d'entrée pour le vendredi | 0141<br>Carte d'entrée pour le samedi | 0141<br>Carte d'entrée pour la clôture. |

3. Voici les visites terminées.

Un bon curé aura fixé une limite de temps endéans laquelle toutes les opérations doivent être terminées. Le délai passé, il réunira tous ces apôtres laïcs et écoutera le récit des expériences faites. Quelles précieuses indications il recueillera !

Mais l'abordage n'est pas encore victorieusement terminé. Ce n'est que la première phase. Il en faudra une seconde. Elle sera un rappel : par lettres encore, qu'on ira porter en les remettant en mains propres ou en les glissant dans les boîtes aux lettres. Si l'on dispose de colporteurs volontaires, que chaque lettre soit à une adresse personnelle et sous enveloppe fermée.

Cette lettre doit être composée en tenant compte des réflexions entendues pendant le premier abordage. On pourra répondre à des difficultés, donner en tout cas un tour encore plus « ad homines » et rappeler ce qui a été dit, demandé, décidé.

Jamais on n'oubliera de remercier du bon accueil et de féliciter. Cette lettre peut s'adresser même à ceux qui ont été insolents. Car les félicitations montreront l'accueil général fait à l'initiative du curé : et rares sont les hommes qui aiment d'être à peu près seuls de leur espèce... J'ai vu le cas de gens d'abord insolents, gouailleurs, venant ensuite demander d'un air parfaitement innocent pourquoi ils n'avaient pas reçu, comme tout

le monde, les cartes d'invitation. Gardez-vous bien de répondre pourquoi. Excusez l'oubli et mettez-le sur le compte des occupations nombreuses du secrétariat... et lucratus eris fratrem tuum.

L'abordage est terminé. Il aura été une opération de grande envergure, toujours victorieuse. Car les abordeurs auront fait preuve d'une intensité splendide de charité apostolique. L'Eglise aura prouvé qu'elle est une mère gardant le souci de tous ses enfants et se dérangeant, comme le Bon Pasteur qui vit en elle, pour rechercher et ramener ses brebis.

Et même si ces brebis ne reviennent pas au bercail tout de suite, peu importe : une évidence leur a été donnée. L'Eglise ne se désintéresse pas d'eux, songe à eux, va encore à eux. Ils ne pourront pas l'ignorer. Et savoir, sentir qu'on a encore une mère pleine de sollicitude, n'est-ce rien ?

L. DE CONINCK, S. I.

*Bruxelles, 4, rue des Ursulines.*

# RELIGIEUX ET ŒUVRES DIOCÉSAINES

Dans plus d'un diocèse tel ou tel religieux est chargé par l'Evêque des fonctions de directeur ou d'aumônier d'œuvres ou associations importantes (supposons Jeunesse catholique, J.A.C., J.E.C., J.I.C., J.O.C., scouts ou routiers, etc.). Cela pose certaines questions canoniques, dont on nous a demandé la solution.

Le Code ne donne pas cette solution toute faite, mais en offre d'importants éléments. Sur les points où il ne fournit pas de réponse explicite, on appliquera certains principes généraux ou l'on usera d'une légitime analogie, surtout de celle que suggère la situation du religieux chargé d'une paroisse. L'Instruction de la Propagande, du 8 décembre 1929 (1), doit être utilisée avec prudence : puisque ce document ne concerne que les territoires de missions, il ne serait pas légitime d'attribuer partout force obligatoire à ses décisions, mais il sera opportun d'en rappeler de très précieuses recommandations. D'ailleurs s'il y a entre les fonctions de curé ou de vicaire et la direction d'une œuvre certaines analogies, il y a aussi de profondes différences dont il faudra soigneusement tenir compte.

Nous parlerons d'abord de l'administration des biens, parce que la question est moins complexe, ensuite de la dépendance personnelle.

### 1°) *Acquisition et administration des biens.*

Le religieux chargé d'une œuvre diocésaine (ou, ce qui revient à peu près au même, de la section diocésaine d'une œuvre plus générale, nationale ou internationale) doit soigneusement distinguer les biens de l'œuvre de ceux de son Institut (sans parler des biens personnels dont le religieux à vœux simples aurait gardé la nue propriété).

La difficulté est moindre quand le religieux n'est aucunement chargé de l'administration temporelle de l'œuvre, mais uniquement de fonctions définies, par exemple de celles d'au-

(1) *A.A.S.*, XXII, 1930, p. 111-115.

mônier : l'œuvre doit alors, du moins si elle absorbe toute son activité, pourvoir en tout ou en partie à son entretien. Si elle le fait en allouant un traitement, cette somme doit être remise à la communauté qui assurera au religieux la vie matérielle.

Pour l'attribution des dons faits au religieux, il faudra bien considérer sa situation. Si la direction de l'œuvre n'est qu'une de ses multiples activités, il est probable, dans le doute, que le donateur voulait favoriser le religieux ou son Institut. Sans quoi, il aurait vraisemblablement manifesté son intention d'aider cette œuvre particulière. Le religieux, au contraire, est-il surtout connu comme s'occupant d'une ou de plusieurs œuvres diocésaines, en cas de doute, la présomption jouera en faveur de ces œuvres, par analogie avec le c. 1536 § 1 sur la destination des dons faits aux Recteurs d'églises. Dans ce cas, la somme sera versée directement à l'œuvre.

Quand la situation du religieux est moins tranchée, il sera prudent de faire préciser l'intention du donateur.

Au cas où il serait chargé de l'administration temporelle, il faudrait bien distinguer deux espèces d'œuvres et de biens. S'il s'agit d'une association pieuse, érigée canoniquement en personne morale (cc. 688 et 691), les biens sont ecclésiastiques. Le religieux doit les administrer sous le contrôle de l'Ordinaire du lieu, dont il lui faut observer les instructions (c. 1519) ; il doit se conformer aux autres prescriptions canoniques des cc. 1522-1528, telles que le serment (c. 1522, 1°), l'inventaire des biens à dresser exactement (c. 1522, 2° & 3°), la diligence d'un bon père de famille (c. 1523), les placements d'argent moyennant le consentement de l'Ordinaire (c. 1523, 4°) et les comptes à lui rendre chaque année (c. 1525).

Mais la plupart des associations dont nous parlons sont des groupements laïques (A.C.J.F., J.E.C., Scouts, etc.) bien qu'approuvés par l'autorité ecclésiastique. Tout comme les sociétés de saint Vincent de Paul (2), ils acquièrent et administrent leurs biens librement. C'est donc aux directeurs de ce groupement (ou à l'assemblée, suivant les statuts) et non à l'Ordinaire du lieu que le religieux administrateur aurait des comptes à rendre.

(2) *A.A.S.*, XIII, 1921, p. 137. — N.R.Th., 1931, p. 317, ss.

Il semble que le Supérieur religieux userait de son droit en exigeant que son subordonné lui rende compte de cette gestion. Quoique ce soit avant tout à l'Ordinaire du lieu ou à la direction de l'œuvre d'approuver la gestion ou de la blâmer, il est normal que le Supérieur puisse contrôler si toute l'activité de son sujet a été bien conforme aux principes de la vie religieuse (dont on pourrait s'écarter, par exemple, par manque de désintéressement, en cherchant à s'assurer quelques petits avantages personnels, ou, au contraire, en sacrifiant indûment une rétribution due à la communauté). Qu'en vertu d'une loi particulière des comptes soient rendus à d'autres qu'à l'Ordinaire du lieu, c'est prévu et admis par le c. 1525, § 2, mais à condition que l'Ordinaire ait le dernier mot, que lui seul puisse donner quittance des obligations pécuniaires.

Une fondation offerte pour l'œuvre (en supposant que cette œuvre soit une personne morale ou fasse partie d'une personne morale de droit ecclésiastique) ne peut être acceptée que moyennant le consentement écrit de l'Ordinaire du lieu (c. 1546).

Si les statuts permettent de quêter pour une œuvre ou si l'Ordinaire l'a autorisé sous l'empire de la nécessité (c. 691, §§ 3 & 4), le religieux chargé d'administrer les biens de l'œuvre peut lui-même faire cette quête et en employer le produit sans avoir besoin d'une autorisation préalable de ses Supérieurs, mais toutefois sous leur contrôle. Cela résulte par une légitime analogie, nous semble-t-il, de ce que le c. 630, § 4 détermine au sujet du religieux curé.

### 2°) *Dépendance d'une double autorité.*

Le religieux (ou la religieuse) chargé de l'œuvre diocésaine, dépend de deux autorités : 1°) comme religieux, pour tout ce qui concerne sa vie religieuse, des Supérieurs de son Institut ; 2°) comme occupant un poste dans une œuvre diocésaine, pour son activité dans cette œuvre, de l'Ordinaire du lieu et de ses délégués.

Ce principe, formulé pour le religieux curé (cc. 630 & 631) et pour le religieux missionnaire (c. 296), vaut également dans le cas dont nous nous occupons. Il résulte de la nature des choses et de la volonté de l'Église.

L'Église veut que les religieux rendent volontiers service aux

Ordinaires des lieux et que ceux-ci utilisent volontiers leur concours (c. 608), mais, évidemment, en ne sacrifiant ni la vie religieuse ni la subordination due à l'Evêque dans les œuvres diocésaines. De là résulte nécessairement le devoir pour une même personne d'obéir à ses Supérieurs comme religieux et à l'Evêque en tant que chargé de telle œuvre.

De ce principe très rationnel les applications sont parfois délicates. Parcourons-en les principales en nous aidant du Code et un peu aussi de l'Instruction de la Propagande.

### 3°) *Nomination.*

Il y a eu un accord préalable entre un Evêque et un Supérieur (ordinairement majeur, Provincial ou même Général) d'Institut pour qu'un membre de cet Institut soit chargé de fonctions plus ou moins importantes dans une œuvre diocésaine, — que l'initiative ait été prise par l'Evêque demandant de l'aide à l'Institut ou par l'Institut s'offrant à aider le diocèse.

Le religieux ne peut être désigné que par l'accord des deux autorités dont il dépend. Comme le religieux curé (c. 456) ou vicaire paroissial (c. 471, ss.), il est *présenté* par son Supérieur à l'Ordinaire du lieu qui lui confère le poste en question, s'il le juge capable de le remplir.

### 4°) *Situation précaire.*

Par analogie avec le religieux curé (c. 454, § 5) ou vicaire (c. 477), le religieux chargé d'une œuvre diocésaine peut à tout instant en être retiré soit par l'Ordinaire du lieu soit par son Supérieur. Celui des deux qui prendrait cette mesure, à laquelle ils ont également droit, doit en avertir l'autre, mais n'est pas tenu de lui demander son consentement ni de lui donner des motifs et encore moins des preuves.

Il est trop clair que ce pouvoir discrétionnaire de l'Ordinaire et du Supérieur, accordé en vue du bien du religieux et de son Institut non moins que du bien de l'œuvre, ne peut s'exercer par caprice. Ce serait manquer gravement à la charité et à l'équité, souvent scandaliser les fidèles et nuire à l'œuvre. Là s'appliquerait l'adage : « *Summum ius, summa iniuria* ; aller jusqu'au bout de son droit est parfois grande injustice ». On

s'inspirera plutôt de l'Instruction de la Propagande qui n'admet un tel procédé que « pour des motifs très graves », bien qu'ils ne doivent pas nécessairement être aussi graves en pays de droit commun qu'en territoire de missions.

Si l'Ordinaire ou le Supérieur se croit lésé par la mesure que l'autre aurait prise de manière unilatérale, il n'a qu'un recours dévolutif (non suspensif) au Siège Apostolique (c. 454, § 5).

### 5°) *Les deux domaines.*

1. — Le religieux chargé d'une paroisse reste obligé à l'observation de ses vœux et de ses Constitutions « dans la mesure où cette observation peut se concilier avec les devoirs de sa charge ». En conséquence, en tout ce qui concerne la discipline religieuse, il ne dépend pas de l'Ordinaire du lieu, mais uniquement des Supérieurs de son Institut ; il n'appartient qu'à eux de s'enquérir de sa régularité et, s'il y a lieu, de le corriger (c. 630, § 1 & 2).

Ces règles sont à appliquer, toutes proportions gardées, au religieux chargé d'une œuvre diocésaine.

2. — Le religieux curé est, sauf pour l'observance régulière, complètement soumis à la juridiction, à la visite et à la correction de l'Ordinaire du lieu. S'il a manqué à son devoir, l'Ordinaire peut prendre les mesures opportunes et infliger les peines méritées, comme c'est aussi le droit du Supérieur religieux (sans doute parce que son sujet n'a pu négliger sérieusement son devoir professionnel sans se comporter en religieux médiocre, sinon mauvais) ; au cas où l'Ordinaire du lieu et le Supérieur prendraient des décisions différentes, celles de l'Ordinaire doivent prévaloir (c. 631, §§ 1 & 2).

Ces règles ne s'appliquent ou plutôt ne s'adaptent au religieux chargé d'une œuvre diocésaine que partiellement et d'une manière atténuée.

Le religieux curé vit généralement hors de son couvent, ou, du moins, tout en gardant l'essentiel de sa vie religieuse, il se donne corps et âme, jour et nuit, à sa paroisse. Au contraire, le religieux chargé de certaines fonctions dans une œuvre diocésaine, même s'il y consacre de nombreuses heures chaque jour, n'a pas, à proprement parler, charge d'âmes ; il continue le plus souvent à habiter une maison de son Institut où il passe

la nuit et quelques heures du jour. Dans son activité relative à l'œuvre diocésaine, il est soumis à la juridiction de l'Ordinaire du lieu dont il doit observer les lois, statuts, instructions, directives ; lorsqu'il est légitimement dans son couvent, il est soumis à la juridiction de l'Ordinaire comme les autres religieux du même Institut (suivant qu'ils sont exempts ou non, etc.), ni plus ni moins. De même l'Ordinaire peut et doit visiter l'œuvre diocésaine et le religieux qui en est chargé, mais seulement dans l'exercice de ses fonctions (en plus de la visite canonique dans la mesure où elle serait normale pour cet Institut). Que l'Ordinaire puisse adresser à ce religieux des remarques ou même, s'il y a lieu, des reproches ou des blâmes, c'est tout indiqué et aucune véritable autorité ne se conçoit sans un tel droit. Mais, s'il s'agissait de peines, tout au moins de peines canoniques proprement dites, l'Ordinaire ne pourrait en infliger à un religieux que pour un délit commis dans l'exercice de ses fonctions diocésaines ou qui, commis en dehors de ses fonctions, aurait pu être puni de la même manière chez tout autre religieux. De plus, le privilège de l'exemption n'est pas supprimé, mais seulement limité par d'autres règles canoniques : il semble donc que le *régulier* (membre d'un Ordre à vœux solennels) chargé de fonctions diocésaines, même pour un délit commis dans l'exercice de ces fonctions, ne pourrait être puni par l'Ordinaire que si le Supérieur régulier, préalablement averti, ne l'avait pas puni (c. 616, § 2). Si l'avertissement préalable du Supérieur régulier n'est pas nécessaire pour punir un régulier *curé,* cette exception à l'exemption, établie par le c. 631, § 2, est d'interprétation stricte et ne peut s'appliquer à d'autres qu'aux réguliers chargés de paroisses.

L'Instruction de la Propagande (3) a voulu délimiter les domaines des deux autorités qui s'exercent sur le religieux missionnaire, celle du Vicaire ou Préfet apostolique, celle du Supérieur religieux. Le premier a, aux missions, les pouvoirs les plus étendus pour disposer des personnes et des choses en vue des progrès de l'évangélisation. Beaucoup moindres sont les pouvoirs des Évêques en dehors des territoires de missions, mais le religieux chargé d'un poste dans une œuvre diocésaine

(3) Cfr *N.R.Th.,* 1930, p. 506, ss.

doit une pleine obéissance à l'Évêque dans l'exercice de ses fonctions.

Quelques lignes de l'Instruction, sur le rôle des Supérieurs religieux, peuvent s'appliquer littéralement au cas qui nous occupe : « Ils sont à la tête des missionnaires, en tant que leurs frères en religion, pour pourvoir à toutes leurs nécessités et utilités soit spirituelles soit temporelles. Ils veillent surtout soigneusement à ce que les missionnaires observent les Constitutions de leur propre Institut, dans la mesure où les travaux apostoliques le permettent, à ce qu'ils s'appliquent aux vertus et à la perfection chrétienne et vivent suivant l'esprit de leur propre profession ».

### 6°) *Union des deux autorités.*

Le religieux dont il s'agit dépend donc de ses Supérieurs comme religieux, de l'Ordinaire du lieu en tant que chargé d'une œuvre diocésaine. Si la formule est lapidaire, certaines de ses applications présentent au concret des difficultés.

Il n'est pas toujours facile de servir deux maîtres, même quand l'un et l'autre n'ont en vue que la gloire de Dieu. Les points de vue diffèrent et risquent parfois de s'opposer. Il pourrait paraître à des représentants de l'autorité diocésaine que le religieux est quelque peu paralysé par la dépendance de ses Supérieurs, l'observation de ses Constitutions, son vœu de pauvreté, le temps consacré à des exercices de piété, les jours ou les heures ou il doit, autant que possible, se trouver dans son couvent, etc. Inversement le Supérieur trouvera peut-être que son sujet, entraîné par l'activité extérieure, fait bon marché de la régularité, de la fidélité aux exercices spirituels, de la dépendance vis-à-vis de son Institut, etc. Le religieux ne peut se couper en deux ; il doit toujours se comporter en religieux, même aux heures de son activité apostolique, et celle-ci ne saurait échapper complètement au contrôle de ses Supérieurs.

Cette situation peut créer quelque malaise. Mais on doit ne rien épargner pour que la concorde et l'union règnent parfaitement entre l'autorité diocésaine et l'autorité religieuse. L'Instruction citée y insiste : « De l'union amicale des efforts procèdent la paix dans la mission et le travail confiant, allègre et intense des missionnaires ; de leur désaccord, le trouble des

esprits, les rivalités des partis, des difficultés souvent lamentables ». Pour maintenir l'union, l'Instruction recommande à chaque autorité de rester dans son domaine et aux représentants de l'une et de l'autre de se soutenir mutuellement et de s'entendre, s'il se peut, avant de prendre des mesures importantes. « La première règle sera que le Supérieur de la mission (le Vicaire apostolique), en dehors des cas prévus par le droit, ne s'ingère pas dans la discipline régulière ni en général dans tout ce qui se rapporte à la vie religieuse. De son côté, que le Supérieur religieux ne se mêle pas ou ne s'occupe en aucune manière de ce qui concerne le gouvernement de la mission ». Avant de nommer les missionnaires à tel ou tel poste, le Vicaire apostolique prendra l'avis du Supérieur religieux qui connaît mieux « leurs talents, leurs facultés, leur force d'âme, leurs aptitudes... De son côté, que le Supérieur religieux approuve et soutienne devant ses sujets les desseins et les entreprises du Vicaire apostolique, qu'il étaie et défende son autorité et veille à ce que tous lui manifestent toujours parfaitement leur respect et leur obéissance ».

Donnés pour les territoires de missions, ces excellents conseils seront très bienfaisants partout.

Un peu plus haut (4), l'Instruction indiquait comme un moyen de maintenir la concorde « des *conventions particulières*... passées par le Supérieur ecclésiastique avec des Instituts d'hommes ou de Sœurs, pour concilier équitablement les droits mutuels ». Entre l'Evêque et le Supérieur religieux, une convention par écrit préviendrait des difficultés ultérieures en précisant certains points : nombre des religieux à fournir, aptitudes requises, genre d'occupations ou de fonctions, rétribution, etc. Il serait prudent de ne signer au début cet accord qu'à l'essai et pour un temps assez court, comme une ou quelques années ; en le renouvelant, on y introduirait les améliorations demandées par l'expérience. Ce contrat, cela va sans dire, serait conclu dans un esprit de charité et d'estime mutuelle, inspiré par le désir de la paix nécessaire à l'obtention d'un plus grand bien surnaturel.

A ces conseils qui découlent de l'Instruction de la Propagande, on nous permettra d'ajouter quelques suggestions :

---

(4) *A.A.S.*, XXII, 1930, p. 113 milieu — *N.R.Th.*, 1930, p. 509

1°) Pour éviter les heurts et harmoniser les droits, il est presque nécessaire que les détenteurs de ces droits, tout en les exerçant, comme ils le doivent, et en les défendant au besoin, ne prétendent pas toujours les pousser à leurs extrêmes limites, mais sachent faire quelques concessions suivant les indications des circonstances. En veillant à ce que son sujet observe les Constitutions, le Supérieur religieux se rappellera la restriction du c. 630 § 1 (au sujet du religieux curé) : « autant que cette observation peut se concilier avec les devoirs de sa charge » et celle de l'Instruction citée, « autant que les labeurs apostoliques le permettent ». Au Supérieur d'avoir à la fois assez de largeur d'esprit et assez de fermeté pour maintenir à tout prix l'essentiel, ce qui peut et doit être maintenu, tout en accordant la dispense ou la modification de quelques points de détail dont l'observation littérale nuirait au bien d'une œuvre importante. Inversement, le représentant de l'autorité diocésaine admettra facilement que le religieux reçoive des conseils de son Supérieur et soit soumis à sa vigilance même dans son activité extérieure. Il est parfois malaisé ou même impossible de déterminer très exactement ce qui concerne le religieux comme tel et ce qui regarde le directeur ou l'aumônier d'une œuvre diocésaine, et de mettre une cloison étanche entre les activités d'un même homme. Même quand ce religieux se dévoue à une œuvre diocésaine, il agit comme religieux, par obéissance à ses Supérieurs et suivant l'esprit de son Institut.

2°) Si les religieux nommés à de tels postes sont bien choisis, ces situations sont profitables à la fois à l'œuvre diocésaine et à l'état religieux. Le Supérieur a évité de présenter à l'Evêque des esprits étroits, prêts à se formaliser des moindres divergences de vues des deux autorités ou peut-être à les exploiter et à les grossir pour se dispenser d'obéir ; ou des religieux médiocres, en quête surtout de plus d'indépendance et d'une moins stricte régularité ; ou des caractères bizarres et difficiles ; ou en général des gens dont on serait tenté de se débarrasser en les mettant au service du diocèse. Au contraire, un religieux excellent, très surnaturel, d'une solide vertu, intelligent, instruit et déjà bien au fait de l'œuvre à laquelle on l'applique, trouvera dans sa vie religieuse de quoi faire prospérer cette œuvre. Rempli du zèle le plus désintéressé et le plus ardent, habitué à se sacrifier, à travailler avec acharnement

tout en comptant beaucoup plus sur les secours de la grâce que sur ses propres efforts. il exercera sur l'œuvre une bienfaisante influence qui rejaillira sur l'état religieux. On touchera du doigt la fécondité de cette vie religieuse où le directeur puise le ressort de son inlassable dévouement et l'efficacité de son apostolat ; vouloir garder l'homme d'œuvres en supprimant le religieux (si d'aucuns jamais l'avaient rêvé) paraîtra folie : ce serait vouloir garder la flamme en éteignant le foyer. De telles constatations attireront à l'état religieux sans doute plus d'une vocation, toujours du moins estime et sympathie.

A lire ou à entendre certains discours sur « l'Action catholique », — où il est question du clergé diocésain et paroissial, puis des laïques, mais pas des religieux, — on serait parfois porté à craindre (pourquoi ne pas l'avouer ?) que ceux-ci ne soient oubliés ou quelque peu laissés de côté. En réalité, si les religieux ne se dérobent pas à la tâche, ils ont à jouer un rôle non peut-être très honorifique, mais très important dans les cadres de l'Action catholique, surtout dans de nombreux diocèses (nous pensons spécialement à la France) où le clergé séculier, beaucoup trop peu nombreux, assure bien difficilement aux paroisses un minimum de vie liturgique et sacramentaire. Le religieux ne cherche pas à occuper les premières places, ni pour lui ni même pour son Institut. Servir est sa seule ambition ; il accepte volontiers d'entrer dans des organismes existants et de s'y dévouer obscurément, fût-ce aux grades les moins élevés, en laissant à d'autres les honneurs et les décorations.

Ainsi les problèmes délicats, dont plus d'un se préoccupe, trouvent leur solution dans la connaissance et l'observation des règles canoniques, mais aussi et surtout dans le désir désintéressé et très surnaturel d'étendre de plus en plus le règne de Dieu.

*Toulouse.*

E. JOMBART, S. J.
professeur de droit canonique
à l'Institut catholique

# NOTES PASTORALES

## Notes sur une Mission paroissiale

Les notes qui vont suivre ont pour but de tracer quelques conclusions qui paraissent s'imposer après l'expérience d'une mission décennale dans une paroisse nouvelle de grande ville. Population de 12 à 13.000 âmes où toutes les classes de la société se trouvent représentées. Les travailleurs manuels constituent un cinquième environ. Les fonctionnaires, employés et militaires forment la large majorité.

### I

1. — La préparation ne sera jamais commencée trop tôt. Nous avons entamé celle-ci plus de cinq mois à l'avance et constaté que nous étions partis trop tard. Cela est vrai surtout là où on ne dispose pas encore d'équipes de propagandistes entraînés.

2. — Il ne faut jamais se figurer que notre population est bien avertie. Ce ne sera jamais le cas. Les annonces faites à l'église ne sont pas comprises par la majorité des assistants, ou en tout cas elles restent inopérantes.

Après douze mille visites opérées systématiquement, de manière à atteindre au moins trois fois chaque foyer, nous constatons que de nombreux paroissiens déclarent, avec une sincérité évidente, ne rien savoir de la prochaine mission ! Or chaque visite avait pour objet de remettre un tract très clairement rédigé. Le dernier tract offrait le portrait du chef de la mission, le R. P. De Coninck, avec un interview. Pour finir, chaque paroissien reçut un dernier avis sous forme d'invitation autographe du curé.

Mais, au bout de cinq mois, une partie de la population s'est renouvelée. Certains paroissiens n'ont jamais été trouvés chez eux. C'est à se demander s'ils y reviennent même le soir. En tout cas, il faut bien se persuader du fait que la propagande ne sera jamais assez poussée.

3. — Il ne faut pas craindre de répéter les démarches, à condition de les espacer raisonnablement et de graduer le texte des tracts. Ne jamais envoyer un propagandiste sans lui fournir un tract à remettre, à moins que votre homme ne soit excellemment formé. Le tract est une entrée en matière et permet de prendre une contenance. Très important !

L'expérience nous a appris que dans la plupart des cas l'accueil devient meilleur, chez les hostiles et les indifférents, à mesure que les démarches se répètent. Nous avons constaté, lors de la première visite, environ quatre pour cent de réponses déplaisantes. Aux démarches suivantes le pourcentage baisse sensiblement et des résultats inespérés sont acquis.

Il faut évidemment renoncer à multiplier les visites chez l'un ou l'autre paroissien qui pourrait considérer l'insistance comme une provocation, mais gardons-nous de croire trop facilement à la probabilité de cette éventualité.

Ne pas se laisser émouvoir par les protestations des bons chrétiens qui — ne trouvant heureusement pas d'autres motifs de critiquer — déclarent que ces démarches répétées sont « exagérées ».

En réalité, l'immense effort déployé impressionne beaucoup d'incroyants ou de non-pratiquants et le courage dont font preuve les propagandistes leur inspire de la sympathie.

On ne rencontre en somme d'hostilité que chez quelques militants antireligieux qui sont mécontents du tort fait à leurs « affaires ».

4. — Les démarches doivent être très soigneusement préparées. On réunit, avant chaque tournée, les militants de la paroisse. Sont invités à la première réunion tous ceux qui occupent une fonction quelconque dans les cadres paroissiaux. Nous avions invité ainsi quelque deux cents paroissiens des deux sexes et de toutes conditions. Quatre-vingt cinq ont répondu à l'appel.

A cette réunion on explique soigneusement la mission des propagandistes. Les futurs prédicateurs assistent à la séance et y prennent la parole pour enthousiasmer les assistants.

On recommande à ceux-ci de se renseigner, avant la tournée de propagande, au Secrétariat, de manière à être plus ou moins documentés à l'avance sur les familles à visiter.

On recommande aussi de rédiger un rapport des démarches. Ces rapports sont précieux. Ils constituent un recensement très complet de la population. Ils permettent de mettre le fichier à jour. Ils signalent les cas à confier à des spécialistes.

Après chaque tournée de propagande, donc chaque mois environ, on tient une séance au cours de laquelle les meilleurs propagandistes présentent de brefs rapports discutés ensuite par l'assemblée. Ces séances présentent un intérêt extraordinaire. Les assistants se passionnent pour les problèmes de propagande discutés. Ils se sentent compétents et prennent goût à leur apostolat. L'assemblée se révèle très homogène. Le Comité paroissial d'Action catholique est constitué ainsi, par la force des choses. Il continuera à exister après la mission et on l'emploiera désormais pour la campagne pascale et pour d'au-

tres besognes d'apostolat. Si la mission n'avait pas d'autres résultats, elle aurait déjà largement payé les efforts qu'elle demande.

Au total, ce système nous a permis de faire accomplir douze mille visites, et 90 rapports de démarches ont été fournis au Secrétariat paroissial, qui y a trouvé une véritable mine de renseignements dont l'utilité se révèle parfois de longs mois après la mission.

Evidemment, certains propagandistes ne fournissent aucun rapport ou refusent de récidiver, se figurant qu'un deuxième et un troisième rapport n'ont aucune utilité ! Il y a là toute une éducation à faire soigneusement, tout comme il importe de bien insister sur la nécessité des visites répétées à intervalles espacés, suivant les instructions données. Car beaucoup de propagandistes hésitent fort à entamer la deuxième série de démarches, persuadés de se voir mal accueillis. Après cette tournée ils seront définitivement rassurés.

5. — Que peut-on espérer après pareil effort de propagande, auquel il faut ajouter la publicité par affiches, l'illumination de la tour etc. ? On semble d'accord, un peu partout, pour estimer qu'une mission bien montée atteint les résultats suivants : *a)* les bons deviennent meilleurs, prennent mieux conscience de la réalité du Corps mystique auquel ils appartiennent, s'initient à l'apostolat et y prennent goût. L'esprit paroissial, le respect et la confiance des paroissiens à l'égard du clergé, la fierté qui tue le respect humain, gagnent beaucoup à l'occasion d'une mission ; *b)* la journée des malades, bien préparée et encadrée dans la mission, suscite de nombreuses conversions de malades. Au cours de l'année qui a suivi la mission, nous avons enregistré plusieurs décès de malades venus à la journée des malades, convertis à cette occasion et morts dans des sentiments vraiment chrétiens, ce qui n'eût vraisemblablement pas été le cas si la mission n'avait pas eu lieu ; *c)* de nombreux croyants, non pratiquants, reviennent à la pratique religieuse. Ce sont en majorité des catholiques élevés chrétiennement et qui n'ont en somme qu'à « s'y remettre » ; *d)* on enregistre quelques conversions d'incroyants ou d'hostiles, mais tout semble indiquer que la masse de ceux pour qui la religion ne signifie plus rien de précis n'est pas profondément ébranlée par une mission. Ils sont en état de défense ou parvenus à un tel degré d'inertie, d'endurcissement ou d'inconscience, si bourrés de préjugés, que la secousse de la propagande ou le stimulant de la curiosité sont insuffisants.

Autrefois la mission pouvait constituer une attraction capable d'attirer ceux qui ont rompu avec l'église. Aujourd'hui, depuis le cinéma, il ne semble pas que la nouveauté d'une mission, même présentée comme « Quinzaine du renouveau religieux », puisse encore décider la masse à s'y rendre par pure curiosité.

Une conclusion importante se dégage de ces constatations, ou plutôt

deux conclusions. La première : la mission est indispensable et il ne faut pas attendre dix ans pour la recommencer.

Deuxième conclusion : on aurait tort de s'illusionner à cause de certains succès extérieurs. La mission ne convertit plus la masse. Il faut un lent et continuel travail d'apostolat, tout le réseau bien organisé des services paroissiaux pour ramener peu à peu les individus. Il faut compter qu'une conversion demande en moyenne cinquante démarches, espacées sur un temps assez long, visites de sympathie, services rendus, etc.

6. — La Mission ne laissera que des traces éphémères, si la paroisse n'est pas organisée de telle manière que les effets de la mission et les renseignements fournis par la propagande puissent être exploités pendant des mois et des années après la fin de la mission. Ce n'est pas parce qu'un paroissien ne s'est pas converti à l'occasion de la mission que son cas doit être considéré comme désespéré. S'il a été bien repéré et noté, l'occasion se présentera peut-être un jour de le ramener ou d'entamer des travaux d'approche sérieux. Sans secrétariat paroissial bien organisé, les données fournies par la propagande tombent dans le vide. C'est une misère !

7. — Autre conclusion : le clergé ne peut suffire à la besogne. S'il prétend se charger seul de la propagande, il fera sensation et son effort aura un effet d'édification incontestable, mais la propagande sérieuse et intensive suppose une nombreuse équipe spécialisée et bien contrôlée. A lui seul l'apostolat des malades, bien compris, suffit à absorber le temps du clergé.

8. — La mission doit être un point de départ et non un aboutissement. Il faut se garder avec soin de l'affaissement qui suit naturellement un grand effort. Or, l'exploitation d'une mission est très difficile. Il faut tâcher de faire revenir de temps à autre un missionnaire qui a laissé un souvenir sympathique. Sa présence éveillera des remords chez les bons qui sont retombés dans la médiocrité.

9. — Il est évident que l'attraction du bon sermon n'a rien perdu de sa force pour beaucoup de gens. Nous avons vu des chrétiens tièdes suivre la mission d'un bout à l'autre et nous déclarer qu'elle aurait pu durer plus longtemps sans les fatiguer. L'éloquence vraie reste un grand art, toujours capable de captiver beaucoup d'âmes de bonne volonté.

Il y a là pour nous une leçon. Une église où la prédication et les offices sont soignés se remplit infailliblement.

10. — La mission doit durer longtemps, au moins quinze jours, car très rares sont les paroissiens qui peuvent assister à tous les sermons. Pour qu'ils emportent un minimum de formation, il faut que les séances soient nombreuses.

II

Nous estimons qu'un quart de notre population totale a passé par l'église à l'occasion de la mission. Dans ce total sont compris les enfants qui ont suivi une mission préliminaire. Celle-ci sert très efficacement la propagande.

Ce résultat n'est pas mince. Il n'est pas suffisant pour nous permettre de nous endormir. La mission terminée, on constate que l'élite de la paroisse est enthousiasmée et très fière de résultats gonflés à plaisir et de très bonne foi. Il ne faut pas jeter d'eau sur ce feu, mais pousser l'élite à entreprendre un travail en profondeur, celui de l'apostolat lent, persévérant et soigneusement organisé.

Résumons ces notes. Les bons prennent conscience de leur rôle et se mettent à vivre la vie paroissiale. Beaucoup d'indifférents et même d'hostiles se convertissent. La masse est à peine remuée. La mission ne suffit pas à la ramener.

Mais il y a un facteur important que les économistes appellent « rentrées invisibles ». On obtient des bons, à l'occasion de la mission, un admirable élan de prières et de sacrifices, de courageux efforts d'apostolat. Quelle richesse capitalisée, pour une paroisse ! Quelle source de grâces « à retardement », car rien ne se perd dans ce domaine. A ce titre seul la mission justifie tous les sacrifices qu'elle exige.

A. RYCKMANS,
*Curé de Sainte Suzanne, Schaerbeek.*

## Les catéchistes de la Croisade Eucharistique de Bréda

Bréda, petite ville de 50.000 habitants, est le chef-lieu du plus petit diocèse de Hollande. La région qui l'entoure est restée profondément attachée aux traditions catholiques et, depuis quelques années, les œuvres féminines d'Action catholique y connaissent un plein épanouissement sous la direction des « Catéchistes de la Croisade eucharistique ». La *Boschstraat* avec la maison mère des Catéchistes et le secrétariat général de l'action catholique féminine n'est pas loin de la gare; dans la Boschstraat, tout le monde sait où habite Monseigneur Frencken, aumônier général de l'Action catholique féminine et directeur des catéchistes.

Le directeur, comme on dit là-bas, en accentuant la dernière syllabe, et comme il veut qu'on l'appelle, avait une réunion, au moment où je me présentai chez lui. La personne qui m'avait introduit était

manifestement de la maison et d'une maison où l'on sait se tenir : catéchiste, attachée spécialement à la maison du directeur, elle revenait bientôt avec une autre catéchiste dirigeante des œuvres de jeunesse, et... une tasse de thé ! Je pouvais m'enquérir à l'aise de tout ce qui m'intéressait, en attendant la fin de la réunion.

Le soir, dans le parc du chateau de Bouvigne à Ginneken, le Directeur me faisait l'histoire de ses réalisations et me disait ses projets. De la chapelle, sise au milieu de la verdure, une centaine de jeunes filles sortaient en silence, la prière du soir terminée, pour regagner leur pavillon. En trois mois de formation théorique et pratique, les catéchistes faisaient d'elles des gens de maison de premier ordre. Le vieux château, avec ses locaux aménagés pour des cours et des retraites d'Action catholique, témoignait aussi du travail accompli. Mais, ce n'étaient là que quelques aspects de l'œuvre des catéchistes. Je voudrais ici, après avoir rappelé l'importance du rôle des dirigeants laïques dans l'Action catholique, faire l'histoire de l'œuvre de Bréda, dire son esprit, dessiner les grands traits de son organisation et de son activité.

*Nécessité d'une élite.*

La formation d'une élite de dirigeants a été et demeure le difficile problème de l'Action catholique. Par définition, l'Action catholique remplit ses cadres de laïcs, sous la direction du prêtre, représentant de la hiérarchie. Que les dirigeants laïques fassent défaut, et le but même de l'Action catholique est manqué. Sans eux, elle n'est qu'un nouveau et lourd fardeau sur les épaules du prêtre, déjà si lourdement chargées dans nos paroisses de ville. Il lui est impossible d'organiser seul le recrutement de l'A. C. et de la mener à la conquête.

Pour les œuvres de jeunes gens, le problème des dirigeants restera toujours d'une solution malaisée. Un jeune homme doit gagner sa vie et cela suffit presque à l'absorber. La J. O. C. s'est suffisamment développée pour avoir à son service un personnel spécialisé, dont la profession est de travailler à l'extension du mouvement. Les propagandistes, débarrassés du souci du pain quotidien par la rémunération qu'ils reçoivent, peuvent consacrer tout leur temps à l'Action catholique. Les autres mouvements de jeunesse masculine n'en sont pas encore là.

Dans les œuvres féminines d'Action catholique, la solution paraît plus facile, puisque beaucoup de jeunes filles ont des loisirs. Mais les loisirs ne sont pas tout. Alors même qu'ils permettraient l'utilisation de qualités physiques et intellectuelles remarquables, il faut encore pour faire de l'Action catholique un authentique esprit surnaturel : c'est le ferment qui fait lever la pâte. Esprit de renoncement

pour sacrifier son amour-propre à l'amour de Dieu et des âmes ; esprit de conquête pour faire croître le corps mystique du Christ en dépit de toutes les difficultés. Le prêtre qui s'occupe d'œuvres d'Action catholique sait combien il est difficile d'obtenir ce complet oubli du « moi » et cette persévérance.

Etre dirigeant d'Action catholique est une réelle vocation. Rien d'étonnant que l'Action catholique ait conduit tant de jeunes gens au séminaire. Bien des jeunes filles à l'âme de prêtre rejoindraient les rangs du clergé diocésain, si la chose était possible ! Le couvent ne dit rien à ces vicaires manqués. Leur vocation est une vocation à l'apostolat au XX[e] siècle, dans le monde des fabriques, du cinéma, des sports, apostolat fermé au costume religieux. Alors ?

Les circonstances ont exigé de nouvelles formules. Celle qu'ont adoptée les catéchistes de la Croisade eucharistique de Bréda semble heureuse et viable.

*Un peu d'histoire.*

Comme son nom l'indique, l'œuvre des Catéchistes de la Croisade eucharistique de Bréda est née de la Croisade eucharistique que l'Abbé Poppe a si universellement répandue chez nous. Leur directeur, Monseigneur Frencken, aujourd'hui directeur de l'Action catholique des jeunes filles au diocèse de Bréda, était en 1920 professeur au seminaire de « Ypelaar » à Ginneken. Il avait commencé à attirer les enfants dans un groupement interparoissial de Croisade eucharistique. Aidé par des jeunes filles catéchistes, il voyait son mouvement se développer, quand, après un an, l'autorité épiscopale l'invita à arrêter son travail. Deux ans après, dans les circonstances que rapporte M. Jacobs, dans sa vie flamande de l'Abbé Poppe (1), le professeur Frencken pouvait se remettre à la tâche. Il s'adressait cette fois spécialement aux filles de fabrique. Bréda possède plusieurs fabriques de produits alimentaires. Dès le début de 1924, la fabrique Kwatta avait son premier club, au développement duquel se dévouaient deux catéchistes. A la fin de l'année, l'œuvre inaugurait la « maison de Croisade eucharistique de Kwatta ». A ce temps là, l'Action catholique spécialisée n'existait pas en Hollande. Une maison de Croisade eucharistique comme celle de Kwatta prenait donc l'aspect d'une centrale comme celle que nous possédons rue des Eperonniers à Bruxelles, avec cette différence qu'on limitait son activité aux jeunes filles travaillant à la fabrique.

Il fallut à cette tâche des bras de plus en plus nombreux et un

(1) O. Jacobs, *Edward Poppe, priester,* Averbode, 2[e] partie, p. 284.

dévouement chaque jour plus surnaturel. Le problème des dirigeantes se posa au directeur Frencken. Dès mai 1926, trois catéchistes s'installaient pour vivre en communauté dans une maison de Croisade eucharistique, à Bréda. L'évêque l'avait bénie comme un home pour catéchistes. Le 8 décembre 1928, l'Union des catéchistes de la Croisade eucharistique — Vereeniging van de Catechisten van den Eucharistischen Kruistocht — fut érigée canoniquement à Rome et reçut ses constitutions propres. Les catéchistes étaient au nombre de dix-huit. Elles sont aujourd'hui cent-neuf.

*Leur esprit.*

L'Abbé Poppe écrivait, en octobre 1920, à son ami Frencken (1) : « Pour l'œuvre des catéchistes, pour le travail sacerdotal, pour toutes les formes diverses du plan de la grâce, voici peut-être le son de la formule fondamentale : apostolat par le sacrifice, et sacrifice pour l'apostolat ! Apôtre victime. Apostolat vrai, effectif, extérieur même, mais, aussi, sacrifice réel, total ».

Les catéchistes auront à s'occuper d'apostolat extérieur. Mais elles mettront à la base de leur travail une vie de prière et de sacrifice. Elles savent leur besogne vouée à l'échec, si elles ne mettent Dieu de leur côté. Prière et sacrifice pour la sanctification personnelle, prière et sacrifice pour les âmes à conquérir. L'article 4 des constitutions déclare : « L'esprit des catéchistes doit être un esprit d'oraison et de méditation, de dévotion profonde envers le Christ Eucharistique et la Vierge Immaculée, d'humilité et d'obéissance, de douceur, de respect pour le prêtre, de charité attentive et d'oubli de soi, de maîtrise de soi et d'amour de la croix, de joie et de confiance pleine d'audace ».

Sortie de la croisade eucharistique, l'œuvre des catéchistes devait puiser, dans les dévotions au Saint-Sacrement et à la Sainte Vierge, la moelle de sa vie spirituelle. Le règlement prévoit la récitation du chapelet deux fois par jour, une demi-heure de méditation avant la messe et une demi-heure d'adoration l'après-midi. Les catéchistes n'ont le bréviaire que pendant le triduum avant Pâques. Toutes rejoignent alors la maison mère de Bréda. On entrevoit la garantie d'esprit surnaturel que constitue la fidèle pratique de ce règlement pour des jeunes filles qui, sans cette vie de communauté, verraient leurs exercices de piété à la merci des exigences du cadre de la vie familiale.

Le réconfort est encore dans l'atmosphère de charité intense qui unit les catéchistes. Après une journée de course dans les œuvres, quelle joie de se retrouver dans cette famille profondément surnatu-

(1) Jacobs, *Op. cit.*, II, p. 302.

relle où les mêmes aspirations sont partagées par toutes. Aussi, l'article 5 des constitutions est-il spécialement exigeant sur le point de la charité en communauté ! « Par-dessus tout, les catéchistes s'appliqueront à acquérir un esprit de serviabilité et de charité réciproques... Dans ce but, chaque catéchiste est tenue de réparer immédiatement toute faute contre la charité par son humble aveu et une prévenance renouvelée... Si, ce qu'à Dieu ne plaise, une faute sérieuse contre la charité se répétait une troisième fois, on proposera à S. E. Monseigneur l'évêque de Bréda de ne pas maintenir davantage la coupable parmi les catéchistes ».

La charité fraternelle, nourrie dans la vie de communauté, sera la base du travail apostolique. Car c'est là le terme : ramener, par le travail à l'extérieur, des âmes à Jésus. Outre les trois vœux habituels, les catéchistes font la promesse de se consacrer au service de Dieu et des âmes (1).

*Organisation et activité.*

A la maison mère de Bréda, on se prépare à devenir catéchiste par un an de postulat et un an de noviciat. Etude de la religion, initiation à la vie spirituelle et préparation à l'apostolat sont les occupations de ces deux années d'attente. Une fois les vœux prononcés, on est attaché à l'une des communautés déjà existantes : cinq dans le diocèse de Bréda, une dans le diocèse d'Utrecht et une autre dans le diocèse de Ruremonde. De ces maisons, on va travailler dans une des maisons de Croisade eucharistique ou dans les œuvres d'Action catholique spécialisées. Les catéchistes constituent une milice d'élite toujours prête à se porter aux points de conquête. Le diocèse de Bréda est divisé en secteurs (kringen) et les secteurs en districts (districten). Dans chaque secteur, il y a une communauté de catéchistes. Un curé désire-t-il une œuvre d'Action catholique, il s'adresse au secrétariat des œuvres d'Action catholique féminines à Bréda, tenu par les catéchistes et on lui envoie quelqu'un de son secteur. La catéchiste passera dans cette paroisse le temps nécessaire à la tâche qu'on lui a assignée. Elle veillera d'abord à former de bonnes dirigeantes. Le soir, elle regagnera sa communauté, si la distance le permet ou bien logera chez les sœurs.

Le succès de cette méthode de travail réside dans la coordination des œuvres d'Action catholique féminines. Leur unique directeur est Mgr Frencken, directeur des catéchistes. Que de temps gagné à la fondation des groupes, quel rayonnement surnaturel à travers toutes les sections ! Si l'Action catholique doit être l'arme principale de

(1) *Constitutions*, art. 8

l'Eglise contre le paganisme conquérant du XX^e siècle, il semble qu'il y ait dans la formule de Bréda comme un écho de la formule de saint Ignace, à l'époque du protestantisme. Il voulait former une troupe de choix où chacun s'engageât, par une promesse spéciale, à combattre où le Pape l'enverrait. En faisant la promesse de se consacrer au service de l'Eglise et des âmes, les catéchistes de Bréda se mettent à la disposition de leur Evêque qui, par l'entremise de leur directeur, en use au mieux des intérêts de l'Eglise.

Déjà dans notre pays, des formules analogues à celle de Bréda se font jour. Quelques jeunes filles, vouées à l'apostolat, ont commencé à vivre en commun et ont recueilli les autorisations et encouragements nécessaires. Ceux qui ont eu le bonheur de bénéficier de leur collaboration dans les œuvres paroissiales savent de quel prix elles sont et ils appellent de tous leurs vœux l'efflorescence de leur groupe. Non pas qu'elles aient à s'immiscer dans la conduite des œuvres d'Action catholique qui ont déjà leur personnel, mais afin qu'elles aident le clergé dans cette portion de son champ d'apostolat que n'atteint pas l'activité des œuvres d'Action catholique. Puissent les grosses paroisses, au clergé, hélas trop peu nombreux, être aidées par ces collaboratrices dévouées !

Abbé J. MASSION.
*Recteur de Sainte-Alix.*

*Woluwé-Saint-Pierre.*

# NOTES DE LITURGIE

## I. Messe votive du Christ, Souverain et Éternel Prêtre

Le décret du 11 mars 1936 accordant la célébration mensuelle d'une messe votive privilégiée du Christ, Souverain et Eternel Prêtre, n'avait guère donné de détails sur la manière de célébrer cette messe ; aussi un certain nombre de réponses de la Sacrée Congrégation des Rites sont-elles venues ensuite apporter quelques précisions. Et, d'abord la réponse du 25 novembre 1936, parue dans les *Acta Apostolicae Sedis* (1) et dont nous avons fait un bref commentaire dans cette Revue (2) nous apprend que la messe du Sacerdoce de Notre Seigneur doit se célébrer en blanc ; que la messe votive privilégiée mensuelle se dit avec *Gloria* et *Credo* ; et qu'en cas d'empêchement liturgique, on peut lui appliquer le n. 3 du Tit. III et le n. 3 du Tit. V des *Additiones* du Missel et ajouter, sous la première conclusion, à l'oraison substantielle de la messe du jour l'oraison de la messe votive, ce qui implique : 1) qu'on dise dans cette messe la préface de la Croix, à moins que la messe du jour n'ait une préface propre, et : 2) qu'à la fin, on récite l'évangile de la messe votive, à moins qu'on ne doive dire l'évangile d'une férie ou d'une vigile commémorée.

Cependant, une question n'avait pas encore reçu de solution authentique : dans quelle catégorie de messes votives faut-il ranger cette messe privilégiée, et par conséquent sous quel rite faut-il la dire, et quelles commémoraisons faut-il y faire ? Faut-il lui appliquer les rubriques de la messe solennelle votive *pro re gravi,* et n'y faire que les commémoraisons permises à cette messe, ou bien faut-il lui appliquer les normes données pour la messe votive privilégiée pour la propagation de la foi, et y faire toutes les commémoraisons et ajouter toutes les oraisons qui conviennent au rite double ? Dans deux réponses en date des 2 et 12 janvier 1937, non publiées dans les *Acta Apostolicae Sedis,* mais reproduites *ex transcripto exemplaris authentici,* dans les *Periodica de re morali, canonica, liturgica* (3), la Sacrée Congrégation des Rites nous dit que cette messe *unique* doit

(1) *A. A. S.,* (1937), p. 35.
(2) *N. R. Th.,* 64 (1937), p. 411.
(3) Tome 26 (1937), p. 191 et 193.

être considérée comme une messe votive solennelle (4). On n'y fera donc que les commémoraisons admises dans les messes votives solennelles, même si la messe n'est pas chantée, et on y omettra l'*Imperata* qui n'est pas commandée *pro re gravi*.

Un dernier point pouvait encore susciter une petite difficulté. La messe du Sacerdoce du Christ ne peut pas se célébrer dans l'occurrence d'une fête, d'une vigile ou d'une octave du Seigneur : *dummodo non occurrat quodlibet festum, vigilia aut octava Domini*. Or, la fête de la Dédicace est une fête du Seigneur : *Festum Dedicationis cuiuslibet Ecclesiae est semper Festum Domini (Add. Brev. IX, 1)*. La messe du Sacerdoce du Christ sera-t-elle donc défendue pendant l'octave de la Dédicace ? La messe du Sacré-Cœur, elle aussi, ne peut se célébrer aux fêtes et octaves du Seigneur, mais le décret 4337 du 3 juin 1916 est venu préciser que cela devait s'entendre, non de toutes les fêtes qui se rapportent en quelque manière à Dieu ou à une personne divine, mais uniquement aux fêtes se rapportant directement à la personne de Notre Seigneur Jésus-Christ. Il est tout naturel d'étendre cette restriction à la messe votive du Christ-Prêtre. C'est ce que la Congrégation des Rites a répondu à l'Evêque de Linz le 7 février 1937 (5).

## II. Divers doutes liturgiques.

Les *Ephemerides Liturgicae* (1) publient une réponse de la Sacrée Congrégation des Rites *Brunen*, du 3 mars 1936, qui, tout en n'ayant pas été promulguée dans les *Acta Apostolicae Sedis*, ne manque cependant pas d'intérêt puisqu'elle résoud certains doutes pour lesquels les liturgistes n'étaient pas d'accord.

I. *Bénédiction de S. Blaise contre les maux de gorge.* — Le Rituel Romain donne une bénédiction de S. Blaise contre les maux de gorge, mais qui doit se donner le jour de sa fête, 3 février. Pour la donner, le prêtre récite sur chaque fidèle agenouillé devant l'autel une formule spéciale de bénédiction tout en lui appliquant sous le menton deux cierges disposés en croix. La S. Congr. des Rites permet à l'Evêque de Brno ou Brünn de donner aussi cette bénédiction le di-

(4) Ne serait-ce pas parce que, dans chaque église, la messe privilégiée du Christ-Prêtre, ainsi que la messe du Sacré-Cœur concédée par le décret général 3712 est unique qu'elle jouit des privilèges de la messe votive solennelle, alors que la messe de la Propagation de la Foi, qui peut être dite par tous les prêtres, n'a pas ces mêmes privilèges ?

(5) Le décret, qui n'a pas été promulgué dans les *Acta Apostolicae Sedis*, est donné dans les *Ephemerides Liturgicae*, sept.-oct. 1937, p. 129.

(1) *Ephemerides Liturgicae*, sept.-oct. 1937, p. 130.

manche qui suit la fête, toute la journée, et il n'est pas nécessaire que pendant cette cérémonie les cierges soient allumés (Resp. ad 1).

II. *Occurrence de la fête du Précieux Sang avec l'octave du Sacré-Cœur.* — Cette année 1938, la fête du Précieux Sang tombe le jour octave du Sacré-Cœur ; d'autres années, elle peut être en occurrence avec un des jours pendant l'octave. Dans tous ces cas, l'office se dit évidemment du Saint-Sang sans commémoraison de l'octave, puisqu'il s'agit de deux offices se rapportant au même mystère. Mais quelle sera la doxologie à employer ? La fête du Saint-Sang n'a pas de doxologie propre, mais le Bréviaire donne une doxologie à employer pendant toute l'octave du Sacré-Cœur. Or, d'après les *Add. Brev. VIII, 1,* lorsqu'une fête n'a pas de doxologie propre, on doit y dire la doxologie de l'octave occurrente, même si celle-ci n'est pas commémorée. Il semblerait donc que cette année en la fête du Précieux Sang on devrait employer la doxologie du Sacré-Cœur, au moins jusqu'à None ; et c'est ainsi que beaucoup de rédacteurs de Calendriers l'ont entendu. Cependant, la Congrégation des Rites tranche la question autrement : ni dans le cas de l'occurrence de la fête du Saint-Sang avec le jour octave du Sacré-Cœur, ni dans l'occurrence avec un des jours pendant l'octave, on ne devra employer la doxologie du Sacré-Cœur (Resp. ad II). La raison de cette solution semble être que la rubrique ne parle que de l'occurrence d'une octave *commune* non commémorée.

Pour le verset de Prime, il ne pouvait y avoir de doute, puisque la fête du Précieux Sang a un Verset propre ; de même à la messe, ce n'est pas la Préface du Sacré-Cœur, mais celle de la Croix qu'il faut dire, puisque cette préface est indiquée comme propre à la messe du Saint-Sang.

III. *La Messe après la Dédicace d'une église.* — Le jour de la dédicace d'une église, on doit réciter, à partir de Tierce, sous rite double de 1re classe avec octave commune, l'office de la Dédicace, et après la cérémonie célébrer solennellement la messe de la Dédicace, à laquelle on ajoute sous la première conclusion l'oraison du mystère ou du Saint en l'honneur duquel l'église a été dédiée (2).

(2) Cependant, si la dédicace a été faite en un jour qui ne le cède à aucune fête particulière (Dimanches majeurs de 1re classe, Féries majeures privilégiées, Octaves privilégiées du 1re ordre, Jour octave privilégié du 2me ordre, Fêtes de 1re classe primaires de l'Eglise universelle) on ne pourrait pas réciter l'Office de la Dédicace, qui devrait être transféré selon les rubriques au premier jour libre ; mais, même alors, on chanterait la messe de la Dédicace, à moins qu'il n'y ait occurrence avec une fête de N. S. double de 1re classe primaire pour l'Eglise universelle ou le dimanche des Rameaux ; dans ce cas on chanterait la messe du jour à laquelle on ajouterait sous la première conclusion l'oraison de la Dédicace et celle du Titulaire.

La messe de la Dédicace, comme on sait, n'admet pas la préface du carême, ni celle d'un mystère qui ne serait pas un mystère de N. S., mais, pour le reste, elle suit la règle ordinaire *(Add. Miss. VIII, 1 et 2)* ; par conséquent, si la dédicace se fait un dimanche en dehors du carême, on devra dire la préface de la Trinité, ou du Temps de la Passion, ou du Temps pascal ou d'une octave privilégiée ; cependant, si l'église a été dédiée au Christ-Roi ou à un autre mystère de Notre Seigneur, il faudra, même le dimanche, dire la préface propre à ce mystère (Resp. ad III) ; de même, si la consécration a été faite un dimanche ordinaire en occurrence avec une fête de Notre Seigneur, ce sera la préface de cette fête qu'il faudra dire dans la messe de la Dédicace (Resp. ad IV). Enfin, si l'église est dédiée à l'Annonciation, à l'Assomption, à la Visitation de la Sainte Vierge, on devra ajouter sous la première conclusion l'oraison tirée de la messe de ces mystères, quoique ces messes ne puissent pas être célébrées comme votives (Resp. ad V).

IV. *La Fête de tous les Souverains Pontifes.* — La messe de cette fête se trouve dans le Missel parmi les *Missae pro aliquibus locis* au 3 juillet et on y lit les rubriques *Credo, Praefatio Apostolorum.* On pourrait se demander si c'est à cause de l'octave des apôtres qu'on doit ajouter le *Credo* et dire cette préface, ou bien si c'est cette messe elle-même qui les exige. La Congrégation répond qu'il faut ajouter le *Credo,* et dire la préface des apôtres, même si la fête se célèbre en dehors de l'octave (Resp. ad VI).

V. *La messe du S. Sacrement le vendredi après l'octave de l'Ascension.* — Quand le premier vendredi du mois tombe le vendredi après l'octave de l'Ascension on ne peut pas célébrer la messe votive privilégiée du Sacré-Cœur, mais il faut la remplacer par la messe de la Férie célébrée avec tous les privilèges de la messe votive. Il n'en est pas de même de la messe votive du S. Sacrement qu'on doit célébrer pendant les prières des XL Heures, ou, si on en a reçu le privilège, le jour de l'Adoration perpétuelle (Resp. ad VII). En effet, la messe votive privilégiée du Sacré-Cœur est empêchée par *toutes* les fêtes se rapportant à la personne de Notre Seigneur Jésus-Christ, la messe votive solennelle du Saint Sacrement par contre n'est prohibée que si l'office se rapporte à un mystère *identique* de Notre Seigneur (3).

VI. *La messe d'une solennité transférée à un dimanche.* — D'après les *Add. Miss. IV, 3,* si la fête du Patron principal du lieu, du Titulaire ou de la Dédicace de l'église, du Titre ou du Saint Fondateur d'un Ordre ou d'une Congrégation tombe pendant la semaine, on peut en transférer la solennité au dimanche suivant, pourvu que ce ne soit

(3) Décr. S. R. C. 27 avril 1927. Cfr *N. R. Th.,* 54, 1927, p. 698 et *Add. Miss. II, 3.*

pas un dimanche majeur et qu'on n'y célèbre pas une fête double de 1re classe, et en célébrer la messe solennelle et une messe basse. A ces messes de la solennité, on fera la commémoraison d'un double de 2me classe occurrent, du dimanche ou de la vigile de l'Epiphanie, ainsi que de toute fête de N. S. occurrent en ce dimanche, enfin d'une octave privilégiée. D'après les rubriques du Bréviaire *(Add. Brev. VII, 5)*, la commémoraison du dimanche doit toujours venir la première, à moins qu'il n'y ait une fête du Seigneur tombant le dimanche même. Cependant, cette règle ne vaut que pour les commémoraisons ordinaires communes à l'Office et à la Messe ; elle ne s'applique pas à ces commémoraisons extraordinaires qu'on peut rencontrer dans les messes votives solennelles, et c'est ainsi que la commémoraison d'un double de 2me classe, même s'il ne s'agit pas d'une fête de N. S., doit précéder celle du dimanche (Resp. ad VIII). Ceci implique aussi que, si la messe de la Solennité n'a pas de préface propre, et que la fête de 2me classe à commémorer en a une, c'est cette préface qu'on devra dire, et non celle du dimanche. Par contre, le dernier évangile sera toujours celui du dimanche, même si la fête de 2me classe a un évangile strictement propre *(Add. Miss. IX, 3)*.

VII. *La messe du dimanche pendant une octave.* — Dans la messe d'un dimanche à laquelle on doit faire la commémoraison d'une octave, on n'ajoute pas la troisième oraison du temps *(Add. Miss. VI, 1)*. La même règle s'applique évidemment aux dimanches anticipés ou transférés avec leur office, par exemple pendant l'octave de la Noël, puisque ces messes ont tous les privilèges des dimanches ordinaires. Mais en est-il de même pour la messe d'un dimanche qui, empêchée en son jour propre, doit être reprise pendant une octave commune en vertu de la règle donnée par les *Add. Miss. I, 6* ? La plupart des rédacteurs d'*Ordo*, se basant probablement sur le fait que ces messes n'ont pas les privilèges des messes du dimanche, puisqu'elles se disent sous rite simple, sans *Gloria*, ni *Credo*, et avec la préface commune, opinaient pour la négative, et faisaient ajouter la 3me oraison. Néanmoins, la Congrégation répond que dans ce cas cette oraison ne doit pas être ajoutée (Resp. ad IX).

VIII. *Messe de* Requiem *pendant le carême et le jour des morts.* — Pendant le carême, on ne peut dire la messe quotidienne basse de *Requiem* que le premier jour de chaque semaine en dehors des vigiles et des jours des quatre-temps où l'office est d'un semi-double ou d'une férie non privilégiée. Il peut y avoir un doute pour la semaine des Cendres, si par exemple le lundi ou le mardi après la Quinquagésime on a déjà pu dire cette messe de *Requiem*, pourra-t-on la dire encore un des jours après les Cendres ? Tout dépend évidemment du sens qu'il faut donner aux mots : premier jour libre de la semaine.

Faut-il entendre ces mots dans leur sens obvie c'est-à-dire le premier jour de toute la semaine où ces messes de *Requiem* sont permises ? Ou faut-il les entendre dans un sens plus restreint c'est-à-dire le premier jour de la semaine *tombant pendant le carême* où ces conditions se trouvent réalisées ? C'est dans ce second sens qu'il faut comprendre les mots de la rubrique (Resp. ad X). En conséquence, cette année-ci la messe pour les défunts sera permise le lendemain des Cendres, jeudi, 3 mars, quoiqu'elle ait déjà pu être dite les lundi et mardi précédents.

Le jour des morts, si on chante la messe, on doit prendre régulièrement pour la messe chantée le premier formulaire. Cependant, cette règle n'est pas si absolue qu'elle n'admette aucune exception. En effet, si en ce jour on doit célébrer les obsèques d'un défunt, on devra prendre comme messe exséquiale le second ou le troisième formulaire, si dans la même église on a déjà chanté ou si on doit chanter plus tard la première pour l'office du jour *(Add. Miss. III, 4)*. On pouvait donc se demander si la même règle ne devait pas s'appliquer quand un même prêtre doit chanter plusieurs messes dans différentes églises ou différents oratoires ? La Congrégation répond que non : pour toutes ces messes chantées, ce prêtre devra employer le même formulaire (Resp. ad XI). Ce n'est donc pas le fait que *le célébrant* a déjà chanté la première messe qui lui permet d'en chanter une autre, mais uniquement le fait que cette messe a déjà été chantée *dans cette église.*

IX. *La messe de mariage.* — Il arrive que dans une même messe, on doive bénir plusieurs mariages ; dans ce cas le célébrant doit lire toutes les oraisons et bénédictions telles qu'elles se trouvent dans le Missel, c'est-à-dire au singulier (Resp. ad XII).

JOS. PAUWELS, S. I.

# CONSULTATION CANONIQUE [1]

## CONFESSION DE RELIGIEUSES.

« Dans un collège de garçons, tenu par des *Réguliers* (membres d'un Ordre à vœux solennels), quelques religieuses s'acquittent des offices domestiques et habitent un quartier de la maison. Le Supérieur peut-il donner à des prêtres la juridiction pour confesser ces religieuses ? »

*R.* — Il semble que oui. Ce Supérieur délègue la juridiction pour confesser les personnes qui vivent jour et nuit dans sa maison (cc. 875, § 1 & 514, § 1). Que le c. 875 emploie le mot « eorumdem » au masculin, cela ne crée pas de difficulté sérieuse, les termes au masculin désignant aussi bien les femmes, quand la matière le comporte.

Le c. 876 ne serait-il pas plus embarrassant ? Il exige, pour la confession des religieuses, une juridiction spéciale, provenant de l'Ordinaire du lieu. Ce canon admet expressément certaines exceptions, formulées dans les cc. 239, § 1, n. 1 ; 522 & 523, mais ne mentionne pas le c. 875. C'est peut-être que le cas est relativement rare, de religieuses habitent des maison de Réguliers. En tout cas, on ne peut, semble-t-il, tirer un argument décisif du fait que cette exception n'est pas expressément mentionnée dans le c. 876.

Dans un volume consacré tout entier aux confessions des religieuses le P. A. de Sobradillo [2] soutient avec de bons arguments que les religieuses voyageant sur mer peuvent bénéficier, comme n'importe quel fidèle, du c. 883, même sans être dans les conditions prévues au c. 522. C'est admettre une véritable exception au c. 876, et exception non mentionnée dans le texte de ce canon. Une telle exception étant admise, on ne voit pas que d'autres soient nécessairement exclues, lorsqu'elles se fondent aussi sur d'autres canons (dans le cas, sur les cc. 875, § 1 & 514, § 1, rédigés en termes extrêmement généraux). Le c. 883, il est vrai, fait face à une situation tout à fait spéciale, aucun Evêque n'ayant juridiction sur la haute mer : si cette circonstance donne une plus grande probabilité, une sorte de certitude morale, à l'opinion qui fait bénéficier complètement les religieuses du c. 883, elle ne supprime pas toute sérieuse probabilité à l'admission d'autres exceptions au c 876. Les canons du Code ne peuvent se contredire, mais doivent se concilier, et cela même en plus d'un cas où le Code omet de renvoyer explicitement à d'autres canons par la formule usuelle « salvo praescripto... ». Il y a deux manières de con-

(1) *N. d. l. R.* Malgré la rareté du « cas », nous insérons volontiers cette consultation, destinée peut-être à provoquer quelque échange de vues intéressant.

(2) A. M. de Sobradillo, O.M.C. *De religiosarum confessariis*, 1932, p. 239.

cilier les cc. 875 et 876 : 1° limiter l'extension du c. 875, dire que (à cause du c. 876) il ne vaut pas pour les religieuses; 2° limiter l'extension du c. 876, dire que (à cause du c. 875) il ne s'applique pas au cas très spécial envisagé dans cette consultation. On ne voit pas pourquoi la première interprétation s'imposerait nécessairement.

Une objection se présentera peut-être. Un Supérieur régulier, dont dépend un monastère de moniales, ne peut donner la juridiction pour confesser ces moniales (1) ; *a fortiori,* dira-t-on, ne peut-il la donner pour confesser quelques religieuses qui se trouveraient dans son couvent. — Cet *a fortiori* ne paraît pas du tout évident : il y a moins de dérogation au droit commun à donner la juridiction sur quelques Sœurs (ordinairement très peu nombreuses) habitant un coin d'un collège (et auxquelles presque aucun Evêque ne songera à assigner des confesseurs ordinaire, extraordinaire, supplémentaires...) qu'à autoriser les Supérieurs réguliers à déléguer les pouvoirs de confesseurs sur les nombreux monastères et les nombreuses moniales qui dépendent d'eux. Que la juridiction de ces Supérieurs au for externe n'ait pas pour complément la juridiction sacramentelle, il n'y a pas à s'en étonner (ni à en tirer une preuve *a fortiori*), puisque la tendance actuelle de l'Eglise est de séparer le plus possible, ou de rendre plus indépendants l'un de l'autre, le for externe et le for interne. Et puis il subsiste dans les deux cas une différence fondamentale : d'un côté, un Supérieur exerce ses pouvoirs, ou les délègue, sur des personnes habitant jour et nuit sa maison (c. 875) ; de l'autre côté, il s'agit de moniales habitant un *monastère distinct* de celui où réside leur Supérieur régulier. On ne peut conclure d'un cas à l'autre.

Nous proposons notre solution non comme certaine, mais comme pourvue d'une sérieuse probabilité et que l'on peut utiliser aussi longtemps que l'autorité ecclésiastique ne publie pas une interprétation officielle plus sévère. Dans un tel cas de doute positif et probable (c. 209), l'Eglise, s'il en est besoin, supplée la juridiction.

Qu'on le remarque bien, nous avons répondu à la question posée au sujet de « quelques religieuses ». La solution qui paraît admissible pour trois ou quatre Sœurs ne serait pas légitimement appliquée à une véritable communauté ayant sur place une Supérieure proprement dite. Dès qu'il y a une vraie communauté, il y a une « *domus religiosa* », même si l'habitation des Sœurs fait matériellement partie du couvent des Réguliers (*Domus* et *communitas* sont pratiquement synonymes dans les cc. 520 et 521). Alors cette communauté, ou maison religieuse, doit recevoir de l'Ordinaire du lieu, de lui seul, un confesseur ordinaire et un confesseur extraordinaire.

E. JOMBART, S. I.

(1) C'est l'avis du P. de Sobradillo, *op. cit.*, p. 102. Cet auteur n'a pas envisagé l'objet de la présente consultation.

# ACTES DU SAINT-SIÈGE

## S. CONGREGATION DU CONCILE

**Droit de funérailles.** — (S. C. C., Dioecesis V., Iuris funerandi, 4 iulii 1936. — *A. A. S.*, XXIX, 1937, p. 474).

Le Code, pour couper court à toute contestation souvent peu séante en cette matière, a fixé nettement à qui revient le droit de procéder aux funérailles. Il appartient avant tout au curé de la paroisse propre du défunt (c. 1216, § 1). Cependant tout fidèle, sauf exception expresse prévue par le droit, peut choisir librement un autre lieu pour ses obsèques et sa sépulture (c. 1223-28). Le c. 1230, § 7 fournit enfin une norme supplétive : « Si le cadavre est amené à un endroit en dehors de la paroisse propre du défunt ou de celle légitimement choisie pour les funérailles, le droit de procéder à la levée du corps, aux obsèques, s'il y a lieu, et de conduire à la sépulture appartient à l'église cathédrale du lieu ; à défaut de celle-ci, ce droit revient à l'église de la paroisse sur le territoire de laquelle se trouve le cimetière, à moins de coutume locale contraire ou de statut diocésain différent ».

Dans une ville du diocèse V., deux paroisses, S. L. et S. C., ont un cimetière commun, situé sur le territoire de la paroisse S. L. Non loin de l'église paroissiale S. C., se trouve la station du chemin de fer. Aussi, fréquemment le curé de S. C. a-t-il fait les obsèques de personnes ramenées à V., bien qu'elles n'eussent là ni domicile, ni quasi-domicile et qu'elles n'y eussent pas choisi le lieu de leurs funérailles, ni de leur sépulture.

En mai 1930, le curé de S. L. introduisit, auprès de la curie diocésaine, une réclamation basée sur le c. 1230, § 7 : puisque le cimetière est situé sur le territoire de sa paroisse, c'est à lui à procéder aux obsèques de ces personnes amenées à V.

Le 8 novembre 1935, la curie diocésaine donna gain de cause au curé de S. L., déclarant expressément que ne se vérifiaient pas en l'occurrence les exceptions prévues par le c. 1230, § 7 (coutume et statuts contraires). Le 2 décembre 1935, le curé de S. C. prit son recours à la Congrégation du Concile. Il alléguait l'existence d'une coutume en sa faveur, puisque de 1881 à 1930 il avait, à trente-trois reprises, procédé aux obsèques de personnes qui n'appartenaient pas à sa paroisse. A cela, le curé de S. L. répondit que, de 1887 à 1916, il avait fait quarante-deux enterrements dans les mêmes conditions.

Par sa résolution du 4 juillet 1936, la Congrégation du Concile

rejette le recours du curé de S. C. contre la décision de la curie épiscopale. Le motif de ce rejet est manifeste : la nouvelle législation a voulu donner dans le c. 1230, § 7 une norme précise, mettant fin à toute contestation entre curés. La coutume qui pourrait déroger à cette norme doit être pareillement précise et désigner de façon exclusive le curé qui doit faire les funérailles. Dans la cause présente, rien de semblable puisque, jusqu'à ces tout derniers temps, les curés de S. L. et S. C. ont, indifféremment et sans grande préoccupation d'affirmer un droit exclusif, procédé à la sépulture des personnes ramenées à V.

Dans l'argumentation de la Congrégation, un membre de phrase attirera l'attention des canonistes, celui où elle déclare que la communauté de cimetière pour plusieurs paroisses ne permet pas de considérer une église comme nettement désignée pour les funérailles (1). Il est difficile de ne pas voir là une allusion à la théorie exprimée par l'adage « *Ubi tumulus, ibi funus* ». Or, la valeur de cet adage est à juste titre contestée par de nombreux commentateurs du droit actuel (2). Le c. 1230, § 7 n'écarte lui-même que les deux hypothèses prévues par la législation nouvelle : lieu de funérailles déterminé par la paroisse propre, ou le libre choix.

La Congrégation du Concile ajoute quelques remarques plus spéciales pour rejeter la coutume invoquée par le curé de S. C. : 1°) on ne peut tenir compte des obsèques faites avant la promulgation du Code ; 2°) puisque le curé de S. L. a fait de nombreux enterrements, il est impossible de parler de « possession pacifique et habituelle » du droit de funérailles par le curé de S. C. ; 3°) enfin, manquent tous les éléments constitutifs d'une coutume légitime : il n'y a en effet ici que les agissements contraires à la loi d'un curé et non d'une communauté ; a fortiori, on ne peut invoquer, dans le cas présent, la prescription.

On pourrait s'étonner de prime abord que la S. Congrégation réclame une coutume postérieure au Code pour déroger au c. 1230, § 7. Mais il ne faut pas oublier que le droit antérieur ne proposait

---

(1) ...Codex firmiores et magis definitas regulas edixit in re funeraria. Praecipue id apparet in praescripto 1230 § 7, quando scilicet iura proprii parochi defuncti qui in alius loci coemeterio sepeliundus transfertur, exerceri non possunt, nec ratione primi et potioris tituli, cum defunctus ad propriam paroeciam non mittatur, nec ratione alterius tituli, electionis nempe ecclesiae funeris, *neque adsit ecclesia vere funerans, cum coemeteria omnibus ecclesiis sint communia...*

(2) Cfr T o n d i n i , *De Ecclesia funerante ad normam novi Codicis I. C.*, Forolivii, 1927. — A. V e r m e e r s c h , S. I., « Ubi tumulus, ibi funus. Axioma ? » dans *Periodica de re canonica et morali*, t. XVI, p. 57*.

pas de norme fixe dans le cas qui nous intéresse (3). C'est précisément à cette incertitude que remédie le c. 1230, § 7. Il ne peut donc y avoir de coutume *contra legem* que le droit présent respecterait. Toutefois, s'il s'était formé avant le Code une coutume « praeter legem » (ce qui ne se vérifie certainement pas dans la cause actuelle) il nous semble que le c. 1230, § 7 en consacrerait la légitimité. On pourrait se demander si le curé de S. L. ne songeait pas surtout à cette coutume *praeter legem* antérieure au Code, puisqu'il objecte à l'argument de son confrère la célébration répétée de funérailles dans son église de 1887 à 1916.

La S. Congrégation déclare aussi que manquent tous les éléments constitutifs de la coutume juridique : elle note spécialement que les actes *du seul curé* sont incapables d'introduire une nouvelle norme objective de droit ; ceci requiert le fait de toute une communauté (c. 26). Il faut convenir que dans le cas du c. 1230, § 7 il sera particulièrement malaisé de déterminer la communauté capable de déroger au droit commun. Ce ne seront pas nécessairement des habitants de l'endroit qui demanderont au curé non désigné par le Code de faire les funérailles. Lorsque p. ex. il s'agira de ramener un défunt au tombeau de sa famille (sepulcrum maiorum), il pourra très bien se faire que plus aucun membre de cette famille n'habite la cité. A fortiori, dans les cas assez extraordinaires que l'on prévoit comme applications du c. 1230, § 7 (cadavre rejeté par les flots, décès au cours d'un voyage). Où trouver dans ces circonstances une vraie communauté capable au moins de recevoir une loi ecclésiastique (c. 26) ? Sans compter une difficulté plus générale. La réglementation canonique en matière de sépulture porte avant tout sur les droits et devoirs respectifs des curés. Contre ces droits, l'appel à la prescription se comprendrait, nous paraît-il, plus facilement que le recours à la coutume. Encore faudrait-il, selon la jurisprudence, que les agissements contraires au droit aient été connus, contestés, puis admis par le curé lésé. Il est trop évident que cela ne se vérifie pas dans la cause actuelle. Qu'on la considère donc du point de vue de la coutume juridique ou de la prescription, l'argumentation du curé de S. C. est inefficace.

E. BERGH, S. I.

---

(3) Le c. 1230, § 7 est inspiré de la solution de la cause *Novarien.*, S. C. C., 27 maii 1893 et 21 iun. 1895. Vermeersch, art. c., p. 68*.

# A PROPOS DE LIVRES RÉCENTS

## CHRÉTIENS DÉSUNIS (1)

Le christianisme est fait pour l'unité, car toute sa vitalité lui vient de la seule personne du Christ, et il est fait pour l'universalité, car le Christ comprenait et comprendra à jamais, dans sa vérité et sa charité, toute vérité de vie humaine : comment se peut-il donc que les chrétiens soient désunis ? Que faut-il pour qu'ils reconstituent l'unité dans l'union des esprits et des cœurs ? Telle est l'idée maîtresse de l'ouvrage du Père Congar.

*Première partie : « Ce que représentent nos divisions »*, du point de vue théologique, et en regard ce qui constitue l'unité du Christ et de son Eglise. — Ce qui a divisé la chrétienté, ce n'est pas tant la passion d'émancipation et de libre examen, c'est bien plutôt d'avoir poussé à outrance tel ou tel aspect de la vérité, et d'en avoir perdu de vue l'intégration nécessaire dans le tout vital de la vérité humano-divine. Ainsi, chez Luther ou Calvin, l'outrance de la *gratia sola* et du « domaine souverain de Dieu », comme si ce domaine pouvait exclure la réalité de ce que Dieu crée. De nos jours, « ce qui retient nos frères séparés de venir à nous, de se réincorporer avec nous dans l'unité, c'est la crainte que leurs valeurs religieuses, ce à quoi ils tiennent le plus au niveau profond de leur âme, ce en quoi ils réalisent leur adhésion même au Christ, ne soit brimé, sacrifié et ne doive, pour ainsi dire, être laissé à la porte de l'Eglise » (p. 48). Le cardinal Manning, tous ceux qui sont entrés en rapport avec les protestants *vraiment religieux,* — car nous ne songeons ici qu'à ceux-là — d'Angleterre, de Suisse, de Hollande ou de Suède ou de France, ont rendu un témoignage analogue. Ce serait illusion dommageable autant qu'injustice regrettable de se figurer qu'une multitude d'hommes vraiment religieux, cherchant le Christ, seraient disposés à sacrifier au libre examen, aimé par dessus tout, les valeurs de la vraie vie, s'ils les connaissaient bien.

*Seconde partie : « L'unité de l'Eglise »* n'est pas autre chose que l'unité d'une vie souverainement pleine et totale, humaine et divine. Et l'autorité sanctionne cette unité parce que celle-ci vient du Christ. C'est ce que le Père Congar esquisse en un tableau d'ensemble, où il expose les doctrines de l'Evangile, de saint Paul, de toute la Tradition.

La Catholicité, c'est-à-dire l'universalité de l'Eglise, dérive toute de la plénitude de l'Unité, car si l'Eglise ne peut pas ne pas se faire

(1) M. J. Congar, O. P. *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique.* Coll. Unam Sanctam 1. Paris, Editions du Cerf, 1937, 23 × 15 cm., XX-404 p.

conquérante, c'est uniquement parce qu'elle sait qu'elle possède l'héritage humano-divin et qu'aussi elle est investie de la charge de le dispenser. Son institution est extérieure, visible, parce que le Christ est venu pour des hommes et non pas seulement pour des âmes, parce que les hommes ont besoin de garantie extérieure, contre leurs propres illusions et petitesses, pour la vérité qui vient de plus haut qu'eux et qui leur reste mystérieuse ; ils ont sans cesse à lutter contre eux-mêmes et contre le monde. Mais l'autorité de l'Unité et de la Catholicité n'est que l'autorité d'un principe de vérité et d'amour universels, à savoir la vie du Christ à transmettre et à communiquer. C'est pour cela que toute intrusion, ne fût-elle qu'apparente, toute immixtion d'une autre source de puissance dans le pouvoir propre de l'Eglise et dans l'exercice de ce pouvoir est de nature à diminuer l'autorité elle-même. La raison en est que l'Eglise, agissant ainsi, ne montre plus aussi simplement, absolument, purement *ce qu'elle est* et *quelle est sa vie.* Tout ce qui semble impérialisme, monopole, accaparement au profit d'un peuple ou d'une race, tout cela est de nature à arrêter quiconque ne sait pas encore pénétrer au delà de certains dehors. Il est sinon nécessaire, du moins hautement conforme au principe de la Catholicité, que l'universalité de puissance, comme de vérité, se manifeste aussi bien au cœur et à la tête que dans le rayonnement lointain à la périphérie.

Ces deux premières parties de l'ouvrage constituent l'exposé des faits et des principes ; dans les deux suivantes, nous verrons se dérouler les conséquences.

*Troisième partie : « Idéologie de Stockholm et Mouvement oecuménique ».* — Au sein du protestantisme, que représentent, que peuvent accomplir les tendances à l'Unité et à l'Universalisme ? Dans les Conférences de Stockholm, de Lausanne, de Jérusalem, peut-on faire autre chose que « conférencer, énoncer une idéologie ? Et à quoi les mouvements oecuméniques peuvent-ils aboutir sinon à rapprocher, autant que faire se peut, des idées et des efforts par trop divergents ? Quel pourra donc être le résultat, sinon la juxtaposition toute contingente et relative de vues humaines au sujet du Christ, de l'homme et de Dieu même ? »

« *La conception anglicane de l'Unité* », fondée comme elle l'est sur une « tradition » et sur des rencontres « purement historiques, où l'héritage du Christ se trouve ramené, jusqu'à la subordination, à la manière et à l'agrément anglais », cette conception fait-elle partie du « Tout vital » ? L'Anglican a beau ne pas trop s'éloigner, se rapprocher autant qu'il le peut, une fois sorti du bercail, il est dehors. Comment la voix du Pasteur unique, le Christ, parvient-elle encore jusqu'à lui ?

*L'ecclésiologie orthodoxe,* s'attachant uniquement à l'empreinte de Dieu sur l'esprit, présupposant le tout spontanément donné, comme si le chrétien militant sur terre possédait, toute garantie et toute faite, la vérité qui lui vient d'en haut, comment cette ecclésiologie, pour être à l'image du tempérament russe, répondrait-elle aux nécessités de la

lutte et de la conquête ? Ne conduit-elle pas fatalement à l'immobilisme, tant que l'organisation externe satisfait ou tranquillise ou subjugue, mais fatalement, aussi, à un mysticisme exalté, ou à un athéisme mysticisant encore, du moment que l'homme sera convaincu de s'être trompé en ses espérances ?

*Quatrième partie.* Voici les conséquences : « *Que sont, au regard de l'unique Eglise, les chrétiens dissidents ?* ». — Ces hommes sont parfois, et même en certains groupes souvent, profondément moraux et religieux, dignes de toute estime autant que de toute bienveillante charité. S'ils répondent mieux que tels catholiques à la lumière que, *hic et nunc,* Dieu leur présente, ils sont plus amis de Dieu que ceux qui pourtant pourraient et devraient, jouissant de la lumière parfaite, posséder davantage la vie. Il n'en reste pas moins que la condition de ces dissidents leur est préjudiciable, et très gravement ; elle n'élèvera guère l'élite jusqu'à susciter en son sein les « miracles vivants » qu'obtient seule l'Eglise qui possède la plénitude de la vérité, et elle laisse retomber sur eux-mêmes ceux qui ne sont pas l'élite.

Au regard de l'unique Eglise, « *que sont les chrétientés dissidentes ?* ». Non pas des systèmes théoriques sur lesquels il importe de faire prévaloir un autre système, mais des chemins détournés attirant les hommes sans pouvoir les faire aboutir, des chemins que la conscience prescrirait de quitter pour revenir sur la voie royale, du moment où les hommes recouvreraient la vraie perspective et connaîtraient mieux le point de départ et le point d'arrivée. Donc, il est du devoir de l'Eglise de chercher à leur porter sa propre lumière dans son plein éclat ; il est de son devoir de condamner les négations, les restrictions apportées à l'héritage divin du Christ. *Ego tibi contradico, ut totum possideas,* disait déjà S. Augustin, et la prière catholique répète toujours : « *Domine, dic fratri meo ut teneat mecum haereditatem* » (p. 323).

« *Quelles pourraient donc être les grandes lignes d'un programme concret d'oecuménisme catholique ?* » En contraste parfait avec l'oecuménisme protestant, il ne saurait être question d'un compromis quelconque, équivalant à une aliénation d'une partie du trésor vital : ce serait prévarication, trahison. Répétons-le : « Il ne s'agit pas de faire triompher un système sur un autre système, mais d'aider des âmes fraternelles à s'accomplir dans la vérité et dans une communion véritablement catholique », c'est-à-dire universelle de toute l'universalité de la vie théandrique (p. 327-328). D'autre part, il est juste et souhaitable que la vérité, que la charité du Christ brille dans toute la splendeur d'une compréhension et d'une sympathie pleinement humaines, c'est-à-dire pénétrant et embrassant tout ce qui est vraiment, légitimement, noblement humain.

Il y a encore beaucoup à faire en ce sens. Car, s'il est vrai que l'Eglise du Christ, l'Eglise de Pierre, fut essentiellement catholique dès le principe et par essence, d'autre part il faut constater qu'elle n'a point encore atteint ou réalisé pleinement sa Catholicité du point de vue de la conquête extérieure et visible de tous les hommes de bonne

volonté. C'est qu'il y eut bien des étroitesses, des orgueils, des limitations et des incompréhensions, bien des déficiences donc, au regard du principe humano-divin. Membres, chefs et délégués ou représentants des chefs, ne surent pas toujours s'affranchir des mesquineries et des partialités, individuelles ou collectives, et placèrent par là un écran entre les regards des hommes et la lumière et l'appel divins. Que la compréhension se fasse mutuelle, reconnaissant toutes choses telles qu'elles sont, et la perspective véritable pourra se rétablir, rendant possibles les contacts de consciences. L'Eglise romaine, comme telle, l'entend bien ainsi. Si elle se refuse à toute démarche officielle qui pourrait sembler une renonciation aux responsabilités et à l'autorité dont le Christ l'a chargée, pour répondre aux besoins de l'Eglise militante, d'autre part, elle encourage toute prise de contact consciencieuse et éclairée. S'il est toujours des catholiques qui se croient à même de juger de haut leurs frères séparés, il est beaucoup aussi, et de plus en plus, parmi les plus éminents, qui se portent, avec une générosité inlassablement obstinée, à la rencontre des protestants et des orthodoxes ; manifestement, c'est la charité du Christ qui les anime. Le P. Congar retrace l'histoire d'efforts récents, notamment, avec détails inédits, celui des *Conférences de Malines*, où le cardinal Mercier et Monseigneur Batiffol et d'autres théologiens « romains » se rencontrèrent avec les scholars et théologiens anglicans, les Gore, les Kidd, les Halifax, etc...

L'ouvrage du P. Congar nous offre une synthèse puissante et large, (et cependant aussi fouillée), des principes les plus élevés et des contingences humaines les plus diverses. On trouvera à son livre certaines redites et quelques longueurs, surtout au sujet de l'Anglicanisme, mais on sera charmé de baigner partout dans une atmosphère de sincérité concrète et d'universelle compréhension. Au milieu des vicissitudes historiques et des silhouettes d'hommes, les principes se dégagent comme des lignes de faîte, dressant bien haut, à la hauteur du Christ, au dessus de toutes les contingences, la splendeur de l'Unité et les déploiements de la Catholicité ; autour des principes, partout, la vie circule, tantôt large et totale, tantôt diminuée, rétrécie, mais généreuse encore. Seul, le mauvais vouloir reste à peu près absent. On dirait que le P. Congar en tient presque trop peu compte. Ce qu'il connaît, et abondamment et avec précision, ce sont les œuvres de science et de vie, ce sont les hommes, de quelque côté qu'ils se présentent, qui s'efforcent de conduire leurs frères vers Jésus-Christ. L'ouvrage est tout de théologie, mais d'une théologie prise dans la vie, bien humaine et digne de Dieu.

La bibliographie est, à chaque nouveau chapitre, d'une abondance et d'une précision qui charme. Plus encore, au sein des développements, la pensée de l'auteur se maintient constamment au contact de la vie qu'il évoque sans cesse. Depuis le Christ et ses témoins, jusqu'à nos théologiens et nos Pontifes contemporains, des Luther ou des Calvin, jusqu'à Barth, Berdiaeff, Harnack ou Fr. Heiler, Khomiakov ou Boulgakov, depuis l'anglicanisme des trente-neuf articles jusqu'à Lord

Halifax, Gore ou Kidd, tous viennent apporter leur tribut d'efforts ou de pensée. Mais surtout, depuis Saint Paul et Saint Cyprien, Saint Augustin et Saint Thomas d'Aquin, jusqu'à Wiseman et Newman, Moehler et toute la théologie qu'enferment les documents liturgiques et les Actes pontificaux, la Tradition toujours vivante est évoquée, retracée dans son mouvement grandiose qui, venant du Christ, tend à faire remonter vers Lui l'humanité entière.

M. CLAES BOUUAERT, S. I.

---

## POUR MIEUX LIRE LE CODE

Tout prêtre qui a fait ses études théologiques après 1918 possède un *Codex iuris canonici*. La typographie vaticane s'est appliquée à en publier des éditions qui vont de l'in-8° de 16 1/2 × 26 cm. sur papier épais jusqu'à l'in-18° de 9 × 14 cm. sur papier indien. Ce petit volume est un vrai Code de poche. Grâce à lui, tout canoniste peut avoir partout à sa disposition le texte authentique des 2414 canons de la nouvelle législation.

Pour trouver rapidement un détail de discipline ecclésiastique, beaucoup sans doute feuillettent leur « Arregui ». Mais le nombre va croissant de ceux qui, fût-ce en consultant d'abord la table alphabétique, lisent le Code lui-même. Loin de nous la pensée de décourager ce louable souci de recourir aux sources. Quand il s'agit de textes dont on a reçu au cours ou étudié dans un article la signification exacte, une lecture suffit à en renouveler la mémoire et à fixer sur le vrai sens. Mais nous sera-t-il permis, en utilisant un livre récemment paru, d'attirer l'attention sur la réelle difficulté, pour le non initié, de comprendre ces textes juridiques, dont la formule paraît souvent si claire ?

M. Klaus Mörsdorf vient de publier sur la langue juridique du Code un volume de 424 pages, qui fourmille d'aperçus intéressants sur les difficultés que soulève la terminologie ou le style du Code de droit canonique (1). Cet ouvrage est évidemment écrit pour les spécialistes et l'on ne peut assez en recommander la lecture à tous les futurs bacheliers ou docteurs en droit canonique. Mais on peut en tirer, pensons-nous, pour tout prêtre instruit des conclusions et des exemples vraiment intéressants.

Avant de commencer le relevé du nombre considérable d'obscurités, voire d'inconséquences, que présente le texte du Code, l'auteur tient à rendre un hommage mérité à ses auteurs. Qu'on veuille bien le remarquer : depuis 1314, date de la collection des Clémentines, aucune

(1) *Die Rechttsprache des Codex iuris canonici.* Eine kritische Untersuchung. Collection juridique de la Görresgesellschaft. Paderborn, Schöningh, 1937, 16 × 25 cm., 424 p. Prix : 18 Mk.

codification officielle des lois ecclésiastiques n'avait été tentée. Pie X voulait que le Code fût une collection complète de toute la législation encore en vigueur, soigneusement unifiée partout où c'était possible. Pour se conformer aux méthodes modernes de codification, il fallait transformer entièrement la plupart des textes anciens et aux formules casuistiques des Décrétales substituer des formules abstraites dans leur généralité. La rédaction devait se faire dans une langue qui a continué d'évoluer depuis deux mille ans et qui contient, à côté des termes du latin classique, une masse considérable de néologismes ou de mots empruntés au latin vulgaire. S'en tenir au latin classique ou à la langue du *Corpus iuris romani* exposait à n'être souvent pas compris et d'ailleurs était absolument impossible, vu l'évolution des institutions ecclésiastiques. La langue canonique elle-même s'est développée et les mêmes termes juridiques ont été petit à petit employés avec des significations fort diverses. En cherchant à garder, chaque fois que c'était possible, les textes de l'ancienne législation, on s'exposait à un nouveau manque d'unité dans la rédaction du texte nouveau.

Quand la rédaction des diverses parties du Code eut été achevée, il aurait fallu que deux ou trois canonistes pussent la revoir en entier et unifier parfaitement la terminologie. Mais combien un tel travail eût retardé une publication que Pie X avait parfaitement raison de presser. A vouloir fournir du premier coup un Code parfait, on eût privé indéfiniment le peuple chrétien d'une œuvre, dont le progrès sur la législation antérieure est d'une portée considérable. Cela admis, il est juste de faire le relevé des imperfections du texte actuel pour faciliter la rédaction d'un texte plus parfait, déjà prévue par Benoît XV.

Il y a d'abord des fautes d'impression qui, dans un Code, peuvent créer de sérieuses difficultés. Ex. Le can. 588, § 2 exige du Préfet d'études et du Père spirituel les qualités requises dans le Maître des novices au can. 539, §§ 2, 3. Malheureusement au § 2, il n'est pas question du Maître des novices, mais de son compagnon. Plus grave déjà l'indétermination excessive de certains termes, qu'on eût pu facilement préciser davantage. Les explications du « *notabile tempus* » du c. 143 vont, chez les divers canonistes, de huit jours à trois mois ! (§ 3, IV). Il faut être très prudent dans l'usage de la ponctuation comme argument. Si l'on compare entre eux les can. 120, § 2 et 2341, on verra qu'elle prête à discussion sur un point très important, parce qu'il y a dans le premier une virgule qui manque dans le second.

Le droit romain connaissait déjà l'emploi de *et* dans le sens de *vel* et vice-versa. Fixer ce sens a parfois une importance capitale. La Commission d'interprétation a cru devoir intervenir (20 mai 1923) pour dire que *et* dans le can. 1391 ne signifiait pas *aut* ; donc une édition de livres de la Ste Ecriture, même pourvue de notes explicatives, doit être approuvée par l'Ordinaire pour que la lecture en soit autorisée.

Le manque d'unité dans le vocabulaire du Code dépasse, en général, les autres défauts de la rédaction et cela malgré le soin très loua-

ble qu'a pris le législateur de définir lui-même la portée de bon nombre de termes juridiques. Car il arrive que le rédacteur de telle partie, ignorant sans doute la définition qui serait donnée plus loin ou écrivant sous l'impression du sens vulgaire des mots, commette d'étranges confusions. Ainsi d'après le can. 1015, § 3 *matrimonium legitimum* désigne le mariage valide de deux infidèles par opposition au matrimonium ratum. On ne peut réprimer un sourire en constatant que d'après le can. 331, § 1 la première condition requise pour être apte à l'épiscopat c'est d'être « natus ex legitimo matrimonio ». D'ailleurs même dans le titre *De matrimonio* (l. III, tit. VII) le législateur ne se tient pas à sa définition.

Après un examen général des causes d'obscurité ou de difficulté dans l'interprétation du Code, M. Mörsdorf reprend celui-ci partie par partie et au cours de 350 pages rassemble une immense collection de textes, dont la terminologie ou la phraséologie prêtent à discussion. Son travail fait preuve à la fois de recherches extrêmement soigneuses et d'un sens juridique très averti (1).

Nous ne pouvons évidemment le suivre dans cette étude de détail, qui ne se laisse point résumer. Mais on peut rappeler que quelques canons ont donné lieu à d'interminables discussions, exposées dans de nombreux articles de Revues canoniques ou même dans des thèses, dont un ou deux canons font tout l'objet. Citons seulement le can. 105, n. 1 sur la nécessité de prendre l'avis des conseillers pour la validité de certains actes juridiques (voir *N. R. Th.*, 1928, p. 100, ss.) ; le c. 613 sur la suppression des privilèges acquis par communication ou de ce mode d'acquisition lui-même (cfr *Apollinaris*, V, p. 458, ss.) ; les can. 2217 et 2245 sur la nature et la réserve de la *censura ab homine* (cfr *N. R. Th.*, 1928, p. 436, ss. ou *Illustracion del Clero*, 1931, pp. 195-198 ; 227-230 et nos nouvelles conclusions dans *Epitome i. c.*, III, 5e éd. (1936), nn. 406 et 442). Jusqu'ici la Commission d'interprétation laisse libre cours à la discussion scientifique sur ces trois points.

On voit par ces quelques considérations très générales et ce tout petit nombre d'exemples le genre de difficultés que présente l'interprétation du Code. Le profane s'étonne, se scandalise ou se gausse de certaines interprétations qui lui paraissent des combles de subtilité ou la contradiction même du texte si clair de la loi. Ces quelques pages suffiraient à montrer que l'intelligence et surtout l'explication sûre du Code requiert plus que de l'intelligence et du bon sens : une initation assez poussée à la science juridique, qui a d'ailleurs présidé à la rédaction de tant de textes. C. Q. F. D. !

J. CREUSEN, S. I.

---

(1) On pourra évidemment différer parfois d'avis avec l'auteur, puisqu'il discute des dizaines d'interprétations douteuses. Nous ne parvenons pas à comprendre ou à admettre son explication du terme : *Moniales*. Nulle part le Code ne regarde comme solennels les vœux simples des moniales qui, soumises à un régime spécial, ne peuvent émettre la profession solennelle (§ 17, IV, 3, d ; p. 179).

# BIBLIOGRAPHIE

## THÉOLOGIE HISTORIQUE

H. DENZINGER et J. UMBERG, S. I. — *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum*, 21e-23e édit., Fribourg e. Br., Herder, 1937, 20 × 14 cm., XXXII-664 et (72) p. Prix : 5,40 Mk.

Connu de tous les théologiens et historiens depuis plus de quatre-vingts ans, et toujours amélioré depuis vingt ans par son savant et consciencieux éditeur, le P. Umberg, le précieux *Enchiridion* en arrive aujourd'hui à sa 23e édition. Les nouveaux perfectionnements apportés à l'œuvre ont tenu compte entre autres des suggestions faites par la Revue en 1933 p. 365 ; l'éditeur a eu soin aussi de restituer à la fin les nn. 2094-2108 de l'encyclique contre le modernisme, supprimés dans l'édition précédente. Le texte du symbole de Nicée, avec raison, n'est plus donné d'après Schwartz. Mais on ne nous dit pas d'où est pris celui des anathèmes de Nicée ; la note 1 de la page 30 ne nous éclaire pas pleinement, et celle de la page 41 sur l'origine du symbole de Constantinople s'appuie sur le travail de Kattenbusch, qui date de 1900. De plus, cette note de la page 30 est une surprise pour le lecteur, car l'auteur y a bien l'air de faire sienne l'interprétation de Schwartz, que contredit d'autre part la restitution de l'ancien texte de 1928 ; ces premières pages du livre étaient déjà tirées sans doute quand a paru l'étude de M. Lebon dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de 1936. En vue d'une édition ultérieure, car l'ouvrage n'est pas au terme de ses succès, on nous permettra deux nouvelles suggestions : à la page 24, dans l'affaire des deux Denys, la note 2 devrait indiquer que le texte de la décision de Denys de Rome nous a été conservé par le *De Decretis Nicaenae Synodi* de saint Athanase ; les sigles MG, 25, 462, ne le laissent deviner qu'au lecteur de mémoire assez tenace pour retenir la numération des volumes de Migne ; à la page 5, la place de Fauste de Riez serait plutôt parmi les témoins du textus *recentior*.

J. de Ghellinck, S. I.

B. STEIDLE, O. S. B. — *Patrologia seu Historia antiquae Litteraturae ecclesiasticae*. Fribourg e. Br., Herder, 1937, 23 × 15 cm., XVIII-294 p. Prix : 5 Mk.

Ce qui caractérise ce nouveau manuel, rédigé dans une langue internationale, c'est l'abondance des renseignements jointe à la concision de l'énoncé, la clarté de la présentation dans le fond et dans la forme, la facilité de la phrase, parfois cependant un peu trop simplistement analytique, et la luminosité typographique que la maison Herder est encore parvenue à perfectionner depuis la *Patrologie* d'Altaner (1931) ; le relevé des écrivains, même des moindres, y est plus fourni que dans n'importe quel autre manuel ; les hérétiques y ont une large place. Ce qui distingue ce manuel de celui d'Altaner, c'est que les données sur la vie et sur les œuvres, très bien tenues à jour, revues par un spécialiste comme le professeur Opitz, et enrichies d'amples indications bibliographiques, passent au premier plan. Par contre,

la doctrine de chaque écrivain est à peine indiquée : le sous-titre dit déjà clairement cette différence, qui n'est pas sans conséquences. Forcément, dans une matière qui a été si amplement triturée depuis quarante ou cinquante ans, le plan général de l'œuvre ne se prête plus à de grands bouleversements : les jalons sont fixés avec le concile de Nicée en 325 (p. 11), la fin du Ve siècle jusque vers la chûte de Rome (p. 81), enfin les VIe et VIIe siècles (p. 206). Ce sont les trois sections traditionnelles de la période anténicéenne, de l'apogée et du déclin, avec leurs sous-divisions ordinaires chronologiques, géographiques ou idéologiques selon les cas. Puis vient une quatrième partie (p. 251), qui obéit à un tout autre principe de classement : elle s'intitule « littérature historique, hagiographique, liturgique, collections dogmatiques et juridiques », et s'annexe comme appendice (p. 274) la littérature apocryphe de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il y avait déjà un autre fléchissement du principe d'ordre dans la deuxième section ; car à la fin on y plaçait le genre poétique (p. 199-205), et on y faisait entrer les poètes du VIe siècle. Ce sont là des tâtonnements dans la façon de diviser la matière, qu'on aurait dû éviter.

Pour une littérature aussi complexe et de genre aussi disparate que la littérature patristique, le classement rigide n'est pas aisé, il faut le reconnaître. Esquissées jadis par Krüger, par Batiffol et surtout par Jordan, les tentatives pour s'en tenir exclusivement au genre des écrits n'ont pas eu le succès espéré. Dans le cas présent, l'avantage d'attirer l'attention sur des groupes importants comme l'hymnologie et les recueils ou collections (p. 266, etc.), est largement compensé dans cette quatrième partie par l'inconvénient de dissocier de l'époque et du milieu de leur provenance des productions qui ne s'expliquent que par les circonstances encadrant leurs origines. L'effort qui se fait soupçonner au chapitre II de la première section (p. 16-26), pour donner quelque idée synthétique et expliquer le développement littéraire chrétien par l'évolution même de son milieu, ou par les réactions que provoque le contact avec ce milieu, comme jadis l'avait conseillé Ehrhard, ne se soutient malheureusement pas, et plus loin, un bref aperçu sur le déclin patristique est beaucoup trop restreint. La littérature apocryphe comme les récits de martyres devait se situer dans les débuts et non à la fin ; Hermas, sans relief désormais, passe inaperçu à sa nouvelle place (p. 284), malgré les quinze copies latines qui le perpétuent au moyen âge. Au symbole apostolique indûment isolé (p. 266-267), il fallait associer toute la littérature des symboles, qui n'est pas d'un type unique, et y introduire les groupements par types au nombre d'une demi-douzaine, comme l'avait fait le P. Aldama en 1934. Puisqu'on fait appel à l'épigraphie (p. 258), on pouvait aussi bien rappeler la papyrologie avec les perspectives qu'elle ouvre sur les mœurs littéraires chrétiennes des débuts (voir cette Revue, 1935, p. 810-843). Les patrologies ont été qualifiées jadis par Overbeck et d'autres de pure étude anatomique : il manque à ces sèches nomenclatures le mouvement de la vie. Rempli de renseignements précieux, très étudié et fortement documenté, ce nouveau volume permettait de s'attendre à un plus grand effort pour faire passer désormais dans ces *disiecta membra* le souffle d'une histoire vivante, comme devrait être une *Historia antiquae litteraturae ecclesiasticae*.

L'autre lacune que présente ce livre a déjà été indiquée plus haut : pourquoi en a-t-on supprimé à peu près toute étude doctrinale ? Ce qu'Altaner annonçait dans son sous-titre par les mots « le contenu doctrinal (*Lehrgehalt*) des écrits » est trop important de nos jours pour pouvoir être omis, surtout dans un manuel destiné aux étudiants en théologie. Les rares allusions qui y sont faites, comme par exemple sur la doctrine anténicéenne (p. 22), ou

sur le néonicénisme des Cappadociens (p. 113), ou sur la « latinité » de saint Basile (p. 113), sont parfaitement insuffisantes, d'autant plus que les livres d'enseignement supérieur ne peuvent pas se contenter de simples affirmations, mais doivent former l'esprit critique de l'étudiant en lui fournissant les moyens de contrôle. Du point de vue des doctrines patristiques, ce nouveau manuel ne se substitue nullement à celui de Cayré, dont la Revue a apprécié jadis les mérites (1928, p. 463, et 1930, p. 349), ni à celui beaucoup plus personnel et ferme d'Altaner (*ibid.*, 1932, p. 562). La diffusion mondiale, que lui promet sa rédaction dans une langue accessible à tous les étudiants en théologie, contribuera donc à leur fermer tout un domaine de connaissances qu'il eût été extrêmement avantageux de leur ouvrir. Cela nous semble peu heureux dans une œuvre, que ses qualités de précision, de compétence et de clarté appelaient à être excellemment complétée par l'élément doctrinal.

Nous ne ferons pas reproche à l'auteur de quelques inexactitudes ou omissions, difficilement évitables dans un champ aussi vaste. En voici quelques-unes, relevées au hasard d'une première lecture : sur l'école exégétique d'Antioche (p. 26), l'ouvrage de Kihn n'est pas à négliger ; sur les « Ammonius » (p. 49), il fallait citer l'article de Zahn, qui ne vient que pour Ammonius d'Alexandrie (p. 88); Bell et Crum (p. 88) traitent de la lettre de Claude et de bien d'autres choses encore que des œuvres d'Athanase ; pour Gélase (p. 149), Caspar méritait d'être cité; sur le pseudo-Denys, classé brusquement chez les monophysites, les articles de Stiglmayr dans *Stella matutina* et dans *Scholastik* devaient être mentionnés au même titre que son livre de la *Bibliothek der Kirchenväter* (p. 207 et 208) ; sur Julien d'Eclane et le commentaire de Job, manquent entre autres le récent travail de Best, avec la photographie de tout le document, et la bonne étude de Devreesse (p. 187) ; la « tradition apostolique » d'Hippolyte est datée une fois vers l'année 218 (p. 268) et une autre fois vers l'année 200 (p. 61), le « De Pascha » d'Hippolyte, retrouvé par le P. Ch. Martin en 1926, n'est pas bien placé ; la notice sur les œuvres de Basile ne dit rien de la lettre 8, ni de la lettre 189, qui ne sont pas de lui et dont la fausse attribution a dérouté plusieurs théologiens de marque ; elle ne dit rien non plus de ses rapports avec le néoplatonisme, plus étudiés que jamais ; à propos de la correspondance apocryphe avec Apollinaire (p. 115), on devait citer Voisin ; la paternité de Prosper d'Aquitaine sur le *De Vocatione omnium gentium* (p. 196) est-elle définitivement établie ? L'authenticité de quatre des *Opuscula theologica* de Boèce devait être associée à l'*Anecdoton Holderi* d'Usener, et pour ces auteurs du VIe siècle, l'ouvrage de Rand, *The founders of the Middle ages*, contient des choses utiles. Nous ne voulons pas nous attarder à ces petits détails. Par souci de place et d'économie, l'auteur a cru devoir s'abstenir de traiter des rapports entre la littérature chrétienne et la littérature profane (p. VI). Cette omission nous semble regrettable : dans ce domaine, la philologie contemporaine a fourni à l'édition et à l'étude des écrivains ecclésiastiques une contribution trop précieuse pour qu'on n'en fasse pas bénéficier le théologien, ou tout au moins pour qu'on lui en laisse ignorer dans un manuel tel que celui-ci les principaux résultats, leurs mérites et leurs défauts, comme le moyen de les vérifier et de les faire fructifier. Ainsi, pour rappeler quelques exemples, les théories allégorisantes de l'école d'Alexandrie ne sont pas un fait isolé restreint aux seuls écrivains chrétiens; les attaques des apologètes contre la mythologie payenne devaient se rattacher non seulement à l'apologétique juive, mais aussi à la critique rationaliste païenne des traditions religieuses chez les grecs : les arguments sont communs ; l'œuvre littéraire des Cappadociens devait être analysée à la lumière de la seconde sophistique ; le

genre protreptique et la « diatribe » stoïcienne devait aider à mieux situer littérairement les apologètes, Clément d'Alexandrie et d'autres : il en va de même pour le merveilleux des romans et certains apocryphes chrétiens ; ce ne sont là que quelques domaines dans lesquels les études comparatives ont singulièrement enrichi nos connaissances sur les écrivains chrétiens. L'auteur était armé pour cette tâche scientifique, si utile à l'étudiant ecclésiastique. Espérons que dans une prochaine édition il ne sera plus arrêté par des considérations d'un autre genre.

J. de Ghellinck, S. I.

*Bibliothek der Kirchenväter.* — Herausgegeben von Prof. Dr. O. Bardenhewer, Prof. Dr. J. Zellinger, Prof. Dr. J. Martin. Zweite Reihe. Munich, J. Kösel & F. Pustet, 19 × 13 cm.

Band 5-6. Des heiligen Bischofs Hilarius von Poitiers « Zwölf Bücher über die Dreieinigkeit » (A. Antweiler). Bd. 1-2, 1933-34, 386 et 352 p. Prix : 7,60 et 6,70 Mk.

Band 10. Des heiligen Bischofs Zeno von Verona « Traktate » (A. Bigelmair). 1934, 348 p. Prix : 6,70 Mk.

Band 16, 18. Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus « Ausgewählte Briefe » (L. Schade). Briefband 1-2, 1936-37, XXVIII-412 et 512 p. Prix : 7,60 et 9,40 Mk.

Band 15. Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus « Ausgewählte Schriften ». Band VIII : Kommentar zu den Briefen des hl. Paulus an die Galater und Epheser (Wenzel Stoderl). 1936, 502 p. Prix : 9,40 Mk.

Band 13-14. Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus « Ausgewählte Schriften ». Band XI-XII : Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit (Michael Schmaus). Bd. 1-2, 1935-36, LXVI-260 et 364 p. Prix : 6,70 Mk. le volume.

Band 12. Des heiligen Kirchenlehrers Cyrillus von Alexandrien « Ausgewählte Schriften » (O. Bardenhewer). 1935, 274 p. Prix : 5,80 Mk.

Band 11. Des Presbyters Salvianus von Massilia « Erhaltene Schriften » von der Weltregierung Gottes. Vier Bücher an die Kirche. Briefe (A. Mayer). 1935, 416 p. Prix : 7,60 Mk.

Band 2. Des heiligen Dionysius Areopagita Angebliche Schriften über « Göttliche Namen » (J. Stiglmayr, S. I.). 1933, VIII-206 p. Prix : 5,80 Mk.

Band 3-4. Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Grossen « Ausgewählte Schriften ». Band 1 : Buch der Pastoralregel mit einem Anhang, Zwölf Briefe Gregors des Grossen. Band 2 : Vier Bücher-Dialoge (J. Funk). 1933, 312 et XX-288 p. Prix : 6,70 et 5,80 Mk.

La seconde série de la *Bibliothek der Kirchenväter*, dont la revue en 1935 saluait avec joie les débuts et souhaitait la continuation, vient de s'augmenter d'une douzaine de volumes que nous sommes heureux de présenter aux lecteurs. La plupart sont signés par des noms bien connus dans le domaine de la patristique. Cela donne aussi une valeur nouvelle aux notices par lesquelles s'ouvrent habituellement les volumes : ce sont des pages de saine vulgarisation, s'adressant à un public beaucoup plus large que celui des spé-

cialistes, mais dont ceux-ci tireront volontiers leur profit. Mentionnons, entre autres, l'introduction très développée au *De Trinitate* de saint Augustin par un connaisseur comme M. Schmaus (p. XV-LXVI), et celle au *De divinis nominibus* par un spécialiste des questions aréopagitiques comme le P. Stiglmayr, ou aussi celles de Mgr J. Funk sur saint Grégoire le Grand, et d'Ant. Antweiler sur saint Hilaire (p. 7-61), avec ses deux pages lexicographiques trop discrètes. La partie grecque est moins représentée que la latine : outre le volume du pseudo-Denys et ceux de Clément d'Alexandrie déjà rappelés, elle comprend les commentaires de saint Jean Chrysostome sur les épîtres aux Galates et aux Éphésiens, traduits par W. Stoderl, et un choix d'écrits de saint Cyrille d'Alexandrie relatifs à la christologie ou à la Trinité ; à ces derniers, on aurait pu faire la place plus ample, car Cyrille a des pages remarquables sur la théologie trinitaire. Le traducteur, qui n'est autre que le grand initiateur des études patristiques chez les catholiques depuis cinquante ans, le professeur Othon Bardenhewer de Munich, a choisi avec raison l'*Exposition du symbole de foi de Nicée* écrite par saint Cyrille peu avant sa mort ; ce fut aussi le dernier travail du traducteur. Parmi les latins, Grégoire le Grand avec ses *Dialogues* et sa *Regula Pastoralis*, et saint Hilaire de Poitiers avec son *De Trinitate*, ont chacun deux volumes, comme saint Augustin déjà mentionné. Pourquoi ne pas nous avoir donné aussi de copieux extraits des *Moralia* de saint Grégoire, un des livres les plus lus au moyen âge ? Par contre, la série comprend un Salvien de Marseille, toujours intéressant à lire pour ceux qu'effraieraient les deux principaux traités *De Trinitate* de la patristique latine, les 77 petits sermons attribués à Zénon de Vérone, qui méritent d'être plus connus, et un choix, en deux volumes, de la correspondance de saint Jérôme, que ses contemporains ont beaucoup lue et dont le renom d'écrivain s'est maintenu à travers les siècles. A part les volumes de Zénon, du pseudo-Denys et de Jérôme, l'annotation est en général très sobre, ou se réduit à quelques rares références. Une table alphabétique des noms et matières termine chaque volume. A cette seconde série, il ne manque plus pour être terminée que trois volumes et les tables, dans le genre de celles qui rendent si fructueux le maniement de la première. Mais il lui manque surtout de n'atteindre pas le chiffre de soixante volumes, comme l'avait atteint la précédente, et de s'arrêter à celui de vingt et un : ce chiffre est-il fatidiquement irrévocable ? L'expression de ce regret dit tout l'éloge que mérite la collection.

J. de Ghellinck, S. I.

J. QUASTEN. — *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. Pars VII.* Coll. Florilegium Patristicum. Fasc. VII. Bonn, Hanstein, 1937, 23 × 15 cm., pp. 328-378. Prix : 2 Mk.

H. VOGELS. — *Textus Antenicaeni ad Primatum Romanum spectantes.* Coll. id. IX. Ibid., VIII-40 p. Prix : 1,60 Mk.

Avec cette septième partie se ferme le fascicule VII des *Monumenta eucharistica*, dont la Revue a déjà diverses fois parlé (1936, LXIII, p. 936, et 1937, LXIV, p. 422). Avec les 40 pages de *Testimonia* d'étendue restreinte, que nous apporte ce fascicule, l'œuvre tout entière prend les dimensions d'un volume de 376 pages, au lieu des 170 pages qu'on avait dans l'édition de Rauschen. La table des citations bibliques (p. 359), celle des auteurs et des passages utilisés (p. 363), celle des noms et des matières (p. 370) terminent avantageusement le volume. Dans ce dernier fascicule, signalons

comme additions l'*Epistola Apostolorum*, dont il a été beaucoup parlé depuis 1913 et surtout depuis 1919, et les Actes apocryphes de quelques apôtres. A propos de saint Cyprien (p. 356), où nous ne voyons pas citer les textes des *Testimonia ad Quirinum*, on s'étonne de ne pas voir mentionner les pages substantielles du P. d'Alès sur la doctrine eucharistique dans sa *Théologie de saint Cyprien* (p. 249-271). Pour Tertullien (p. 354), on peut signaler une petite omission du même genre : le texte du *Contra Marcionem*, I, XIV, avec l'étude lexicographique de d'Alès (*Théologie de Tertullien*, p. 356-358) sur *representare*, auraient pu y figurer. A part ces menus détails, le fascicule est tout à fait digne des précédents ; avantageusement claire et élégante, la typographie fait honneur à la maison éditrice.

Après l'édition de Rauschen, faite il y a vingt-cinq ans, le fascicule IX reprend la série des textes anténicéens relatifs à la primauté pontificale. Bien connu par ses travaux de critique textuelle biblique et d'ancienne littérature patristique, le nouvel éditeur a légèrement remanié la série de Rauschen. Il a ajouté quelques textes bibliques, comme 1 *Cor.* XIV, 33-36, I *Petr.* V, 13 ; *Matth.* XX, 20-28 ; *Jean*, I, 40-42 ; etc., qu'il dispose dans un ordre chronologique plus rigoureux. Il apporte quelques citations nouvelles de saint Clément de Rome (p. 8-9), et de Clément d'Alexandrie (p. 22). Il a fait disparaître quelques textes secondaires, comme ceux de Papias, de Porphyre de Pierre d'Alexandrie. Il n'y a que des éloges à donner à l'opuscule. L'annotation est restée réduite, comme elle l'était déjà chez Rauschen. A propos de Cyprien (p. 29), on verrait volontiers mentionner l'intéressante note de Gradenwitz, un spécialiste au doigté extraordinairement affiné dans les questions d'interpolation, parue dans la *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Romanistische Abteilung, t. L, 1930, p. 170-179. Le texte d'Eusèbe sur Aurélien (p. 37), repris à Rauschen, pouvait avantageusement être augmenté des quelques lignes du début du chapitre 30 de ce même livre VII de l'*Histoire ecclésiastique*, où est indiqué l'envoi de la lettre des évêques à Denys de Rome et à Maxime d'Alexandrie ; la version de Rufin n'est pas tout à fait correcte.

J. de Ghellinck, S. I.

G. DIX. — *The Treatise on the apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome. Vol. I.* Londres, S. P. C. K., 1937, 22 × 14 cm., LXXXII-90 p. Prix : 12,6 sh.

Jusqu'en 1851, la personne et l'œuvre d'Hippolyte présentaient d'insolubles problèmes à tous les historiens de la littérature chrétienne antique. Depuis lors, ils ont réussi à arracher à cette énigmatique figure quelques-uns de ses secrets. Mais tout n'est pas encore tiré au clair. Depuis la forte étude de dom Connolly en 1916 sur les soi-disant *Constitutiones Ecclesiae Aegyptiacae*, la *Tradition apostolique*, vrai nom du traité, a fortement attiré l'attention et piqué la curiosité des chercheurs, car l'œuvre ne nous est parvenue que dans des versions mutilées, latine, arabe, coptes, éthiopienne, et a été utilisée par cette littérature canonique apocryphe très embroussaillée, dont les *Constitutions apostoliques* sont le principal représentant. Le livre de Gregory Dix apporte à cette étude de l'Ἀποστολικὴ παράδοσις une heureuse contribution. Sa traduction anglaise (p. 1-72), clairement divisée, rend le texte abordable à ceux qui ne sont pas orientalistes ; il l'a judicieusement discuté et choisi, partie par partie, entre les divers témoins (p. LII-LXXXI) ; il restitue les mots grecs, fournis par les versions sahidique ou bohairique. Outre les notes critiques, clairement disposées sous le texte, des

remarques exégétiques, souvent assez développées, éclairent par des analogies prises à d'autres œuvres, notamment au *De pascha* étudié par le P. Ch. Martin, un certain nombre de passages (p. 72-86). L'introduction générale (p. XI-LI) passe en revue la carrière d'Hippolyte et la place de sa *Tradition apostolique* dans la littérature chrétienne. On remarquera la manière saine et éclairée dont il apprécie le conflit avec Calliste. A propos de la Communauté d'Hippolyte, le travail de Jungklaus n'est pas cité, mais utilisé seulement à la page 84 et pour la critique textuelle. Il n'y a pas lieu de discuter ici des interprétations de détail ; celle de la nuance presbytérienne dans l'ordination, décrite par un des témoins, semble contestable.

J. de Ghellinck, S. I.

*Kephalaia.* — Lieferung 3-8. Coll. Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin, Band I. Stuttgart, Kohlhammer, 1935-37, 31 × 22 cm., pp. 51-194.

Il est inutile de répéter ici ce qui a été dit précédemment de cette importante publication et de sa valeur pour la connaissance du Manichéisme (voir la Revue, 1937, p. 48 et 1934, p. 478). Les trois fascicules doubles parus depuis 1934 nous fournissent un peu plus de soixante chapitres, de longueur très inégale, depuis le XVIe jusqu'au LXXXIe. Avec celui-ci se termine le texte du premier volume. Leurs sujets, dont quelques-uns rappellent de loin des matières analogues à celles des théories gnostiques, sont très variés, par exemple : sur les cinq puissances combattant contre les ténèbres, sur les cinq œuvres de l'esprit vivant dans les corps des archontes, sur les cinq formes dans les archontes des ténèbres, etc. ; d'autres traitent du soleil, de la formation d'Adam, du feu, du corps formé à l'image du cosmos, etc. Évidemment le conflit entre la lumière et les ténébres y revient souvent. La publication a dû faire appel à quelques nouveaux travailleurs, depuis que sa nomination à l'université hébraïque de Jérusalem a forcé le premier éditeur à restreindre sa collaboration ; outre le professeur Ch. Schmidt, nous y trouvons MM. Böhlig, Crum et Henning. L'état des feuilles de papyrus est beaucoup meilleur, semble-t-il, ou leur manipulation moins compliquée et plus rémunératrice que pour la première livraison, car, à part quelques pages aux chapitres XIX-XXIII et LXXVI, surtout au chapitre XIX (pages 60-62), la plupart des lignes sont complètes. Ce qui est regrettable par dessus tout, c'est que le chapitre LXXVI, si précieux pour ses données historiques sur Mani, a été moins bien abrité contre les injures du temps que ceux qui le précèdent ou le suivent immédiatement : or, c'est justement le discours qui relate les aventures et les expéditions missionnaires de Mansi depuis l'Inde jusqu'à Ctésiphon, en Perse, à la cour de Sapor. Le premier volume sera complet avec les fascicules 9 et 10, qui contiendront l'introduction, le lexique et les tables. Souhaitons qu'il paraisse sans délai, car on nous présage encore une longue attente pour l'ensemble de l'édition, qui n'en est pas encore à la moitié de son contenu.

J. de Ghellinck, S. I.

A. B. PALUSZAK. — *The Subjunctive in the Letters of saint Augustine.* Coll. The Catholic University of America, Patristic Studies, vol. 46. Washington, The Catholic University of America, 1935, 23 × 15 cm., XXII-352 p. Prix : 2 doll.

R. J. KINNAVEY. — *The Vocabulary of St. Hilary of Poitiers as contained in Commentarius in Matthaeum, Liber I ad Constantium and De Trinitate.* Ibid., vol. 47. XV-338 p. Prix : 2 doll.

M. E. MANN. — *The Clausulae of St. Hilary of Poitiers.* Ibid., vol. 48. 1936, XVI-130 p. Prix : 2 doll.

M. C. HERRON. — *A Study of the Clausulae in the Writings of St. Jerome.* Ibid., vol. 51. 1937, XIV-132 p. Prix : 2 doll.

Sur le latin des écrivains ecclésiastiques antiques, les *Patristic Studies* continuent à nous fournir quatre ou cinq études chaque année. La Revue a diverses fois attiré l'attention sur leurs mérites, leurs défectuosités, et leur progrès : cadre assez uniformément rigide, maniement un peu mécanique de la matière, prédilection marquée pour les relevés statistiques, assurément utiles mais trop exclusifs, utilisation intelligente des travaux déjà parus dans la série et continuation dans la même ligne, accumulation de matériaux utiles dont la masse devient imposante. Consacrés aux clausules métriques de saint Hilaire et de saint Jérôme, à la grammaire de saint Augustin et au vocabulaire de saint Hilaire, les quatre fascicules XLVI, XLVII, XLVIII et LI présentent les mêmes caractéristiques dans une marche ascendante de progrès.

La vaste enquête de Paluszak sur l'emploi du subjonctif dans les lettres de saint Augustin aboutit à quelques conclusions intéressantes : l'usage envahissant du subjonctif, qui élimine fréquemment l'indicatif classique, s'affirme définitif à ce moment, notamment pour exprimer la causalité avec *quod*. Échelonnées sur un espace de près de quarante-cinq ans, les lettres de saint Augustin ne manifestent aucune évolution dans cet usage chez leur auteur. Grâce à quelques études partielles déjà faites, il semble aussi que les autres œuvres de saint Augustin ne se différencient pas des lettres sous ce rapport. Remarquons les pages très détaillées de la proposition conditionnelle (p. 276-307) et ses divergences ou ses accointances avec l'usage classique. L'ordre des chapitres qui place la proposition subordonnée objective (p. 139) au milieu des circonstancielles (p. 122-312), loin de l'interrogation indirecte (p. 88), est peu logique ; à la page 140, les exemples d'*accedit quod* n'ont rien à voir en cet endroit. On pourrait épiloguer aussi sur la logique du chapitre VI (p. 160), qui aurait dû se restreindre aux propositions strictement intentionnelles (p. 196).

Des deux dissertations consacrées à saint Hilaire, l'une et l'autre ont fait effort pour situer leur étude dans les travaux contemporains. Celle de Sister E. Mann a l'avantage de donner un bref aperçu (p. 1-12) sur l'évolution des clausules : aperçu pas toujours original sans doute, l'auteur s'en défend avec loyauté, mais puisé aux bonnes sources, et qui surtout dénote les préoccupations d'un esprit ouvert et d'assez d'envergure pour regarder, au delà de l'œuvre d'Hilaire, la place qui lui revient dans l'évolution stylistique du IVe siècle au IXe siècle. A divers endroits de son livre se manifeste le même souci, par exemple p. 72, 82, 124, etc. Venu à un moment où l'usage classique basé sur le mètre tend petit à petit à céder la place au rythme, Hilaire est un écrivain qui mérite attention, mais qu'on a trop peu étudié. Sister Mann lui donne la considération qu'il mérite. Sa dissertation examine la part qu'il fait aux clausules métriques (p. 13-71), puis au cursus rythmique (p. 72). Ce n'est pas le lieu ici de nous étendre sur ces questions de prosodie et de stylistique. Mais il n'est pas sans intérêt de noter que cet écrivain affiné qu'est l'évêque Hilaire se conforme à son époque et paie tribut aux

tendances du langage parlé du peuple, pour qui la quantité devient peu à peu secondaire au bénéfice de l'accent. Remarquons, pour corriger une erreur trop fréquente encore après quarante-cinq ans, que l'on ne peut plus faire usage de l'étude de Couture parue en 1892 (p. 5, n. 31) sans la corriger par les rectifications publiées peu après dans *Musica sacra*, 1893. Pourquoi aussi Sister Mann et Sister Claire Herron ont-elles préféré l'édition de 1693 à celle, meilleure, de 1730 ?

Plus étendue en un sens, car elle comprend une bonne partie de l'œuvre de saint Jérôme, moins les commentaires (sauf d'Isaïe), et non sans mérite, est l'enquête de Sister M. C. Herron. On y voit le grand styliste de la patristique latine soigner les clausules de ses phrases d'après le genre littéraire de chaque œuvre et se rapprocher de Cicéron plus que de Pline. Chez lui aussi, se manifeste un effort constant dans ses clausules métriques pour faire coïncider l'ictus avec l'accent. L'auteur n'a pas manqué de s'attacher à cet aspect de l'œuvre hiéronymienne. Le dernier mot est-il dit ? Il n'y a pas lieu ici de nous attarder à entrer dans les discussions que suscite l'évolution du cursus principalement quantitatif au cursus tonique. Très attentif aux idées d'autrui, l'auteur se montre habituellement bon rapporteur, pas toujours avec décision personnelle ; il est vrai que les théories émises sur le rôle de la quantité, de la typologie, de l'accent, de l'ictus et du rythme, sont un peu déconcertantes pour le débutant par leur variété même et leur désaccord. Comme Sister Mann, elle s'en tient essentiellement à Nicolau, mais sans s'interdire de recourir aussi aux idées de Laurand, de De Groot, de Novotny, etc. : de là, certains tâtonnements. Ce que le lecteur sera plus intéressé à savoir, c'est la manière dont le polémiste de l'orthodoxie qu'est saint Jérôme ne renonce pas aux raffinements des clausules jusque dans ses écrits polémiques contre les pélagiens et contre Rufin. Tout cela dénote, chez lui encore plus peut-être que chez Hilaire, un souci littéraire fidèle à sa formation primitive, et qui confine un peu à la recherche.

Plus voisin du domaine strictement théologique est le travail très développé de Kinnavey sur le vocabulaire de saint Hilaire, chez qui les néologismes, à supposer que tous soient dûment établis, jouent un rôle important (p. 1-14). L'extension de la matière et sans doute aussi sa richesse chez un auteur aussi original a nui un peu à l'homogénéité du plan. N'en tenons pas rigueur à l'auteur, car après une première partie qui passe en revue le vocabulaire de basse latinité, vient une seconde partie, à peu près sous forme de dictionnaire, qui donne avec leur sens les mots des âges précédents de la latinité (p. 269-307) ; un index final de tous les termes étudiés permettra de tirer excellent parti de ces copieux matériaux. L'auteur a eu raison de faire une place au théologien à côté du philologue, dans une section à part (p. 201-234) consacrée aux termes ecclésiastiques : il aurait dû la faire plus large, car à ce point de vue doctrinal, la langue d'Hilaire est spécialement intéressante, souvent difficile et toujours de grande portée. Certains mots comme *unio*, *unitas*, etc., sans parler de *sacramentum*, qui revient plus de 500 fois, demanderaient chacun un fort chapitre.

Sans doute, l'auteur a eu la bonne idée de choisir comme champ de recherches le *Commentarius in Matthaeum*, antérieur à toute polémique, le *Liber I ad Constantium*, dont la destination commande le style et le ton, enfin le *De Trinitate*, essentiellement théologique et polémique, c'est-à-dire trois œuvres de date et d'allure très différentes. Or, il y a encore un autre aspect à la langue d'Hilaire, qui n'apparaît pas assez dans cette étude, et qui, pour être d'ordre théologique, appelle aussi la compétence du philologue. Malgré les appréciations de saint Jérôme, qui n'est pas élogieux pour la valeur d'Hilaire comme helléniste, il serait souverainement utile, aussi bien

au point de vue théologique que philologique, d'avoir une étude sur le latin d'Hilaire dans ses rapports avec le grec : des mots tels que *indifferentia, indifferens*, en grec ἀδιάφορος, en gardent la trace. Ce point-ci a peu attiré l'attention de l'auteur ; par contre, la richesse sémantique du vocabulaire a pris de longs développements (p. 74-200) ; une remarque en passant, le mot *possessus* (p. 99) ne doit son sens qu'à une précision due au simple contexte.

J. de Ghellinck, S. I.

SAINT AUGUSTIN. — *Oeuvres. 1re série : Opuscules. II. Problèmes moraux.* Texte, traduction, notes par Gustave Combes. Paris, Desclée De Brouwer, 1937, 19 × 12 cm., 570 p. Prix : 25 frs.

Joli petit volume, deuxième de la série, qui mérite le même succès que le premier. Il contient deux œuvres d'Augustin sur le mariage, deux sur le mensonge, le *De cura gerenda pro mortuis* toujours actuel, le *De patientia* et le *De utilitate ieiuni.* La traduction, qui se lit facilement, donne un air d'actualité à des écrits vieux de quinze cents ans ; parfois elle devient un peu paraphrase, par exemple au *De mendacio,* chapitre 43, p. 303-304 : phrase compliquée du reste et de traduction malaisée. Quelques notes finales et une brève bibliographie complètent le volume. La partie de la note sur le priscillianisme devant la critique moderne (p. 556) s'en tient trop aux appréciations portées en 1913. Sur le manichéisme et Augustin (p. 546), Julien d'Eclane a écrit des lignes moins réjouissantes pour son correspondant. Le texte est pris à l'édition des Mauristes, il n'eût pas été inutile de recourir aussi à celle du *Corpus* de Vienne (t. XLI), qui a une variante importante au chapitre 43 rappelé plus haut, et une autre ponctuation que celle adoptée par M. Combes.

J. de Ghellinck, S. I.

J. MOHAN. — *De nominibus Christi doctrinam divi Augustini christologicam et soteriologicam exponentibus.* Dissertatio doctoralis praesentata Facultati Theologicae Sanctae Mariae ad Lacum. Mundelein, Apud Aedes Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, 1936, 23 × 15 cm., 74 p.

E. J. PRIMEAU. — *Doctrina Summae theologicae Alexandri Halensis de Spiritus Sancti apud justos inhabitatione.* Ibid., IV-94 p.

T. J. Mc KUGO. — *De relatione inter caritatem augustinianam et gratiam actualem.* Ibid., 64 p.

J. J. HARTNETT. — *Doctrina Sancti Bonaventurae de Deiformitate.* Ibid., 104 p.

G. R. DORAN. — *De Corporis Adami origine doctrina Alexandri Halensis, Sancti Alberti Magni, Sancti Bonaventurae, Sancti Thomae.* Ibid., 74 p.

Ces cinq dissertations doctorales montrent le renouveau et la vie des études à la faculté de Lake S. Mary's, Mundelein, dans le diocèse de Chicago. Il y a lieu de féliciter les auteurs qui ont présenté, dans un latin clair et coulant, sinon toujours élégant, une thèse en général logiquement divisée

et bien développée. En langue vulgaire cependant, elles auraient ajouté l'avantage de faire trouver des équivalents utiles aux expressions latines consacrées dans l'école.

De ces dissertations, deux sont consacrées à saint Augustin, l'une sur les noms donnés au Christ en fonction de la doctrine augustinienne christologique et sotériologique, l'autre sur les rapports entre la charité et la grâce actuelle chez saint Augustin. Les trois autres thèses ont pour objet une des doctrines scolastiques du XIIIe siècle, principalement chez les maîtres franciscains, avec pour la troisième, une étude comparative de saint Thomas, saint Albert le Grand, saint Bonaventure et Alexandre de Hales à propos de l'origine du corps humain. On ne peut que louer le choix de ces sujets qui sont féconds et se prêtent à des recherches fertiles en questions importantes. Les cinq fascicules dénotent une étude consciencieuse, souvent minutieuse, des œuvres de ces docteurs. La présentation est claire, aidée par une typographie élégante, aux paragraphes harmonieusement divisés ; la bibliographie est abondante et en général substantielle ; pour ΙΧΘΥΣ, je ne trouve pas cité le travail de Dölger. La question d'authenticité, à propos d'Alexandre de Hales, est loyalement exposée par J. Primeau, mais il n'apporte rien de neuf, et pourrait être plus précis ; plus brève, trop brève et à tendance un peu simplificatrice en ce point, est l'introduction de R. Doran. L'un et l'autre s'appuyent sur les avis des « *periti* » et demeurent trop, le second surtout, dans les généralités, sans avis personnel, ou même dans le vague. Il est permis d'examiner la doctrine de la *Summa* prise dans son ensemble comme une œuvre franciscaine du milieu à peu près du XIIIe siècle ; mais cela laisse plus d'un point d'interrogation sans réponse.

En général, il y a un sérieux effort pour bien mener la recherche positive. Mais celle-ci aurait gagné cependant à mieux se dégager par endroits de l'allure scolastique, et l'on ne distingue pas toujours ce qui est strictement du docteur étudié et ce qui est raisonnement seul de l'auteur de la thèse. Cet entremêlement des deux procédés est rendu plus sensible, à propos des idées d'Augustin ou des docteurs du XIIIe siècle, par la juxtaposition des avis des grands scolastiques postridentins, ou par l'examen de théories récentes à terminologie plus ou moins divergente dans le fond, malgré l'analogie de certains termes : comparaison légitime et parfois féconde pour l'adaptation aux questions actuelles, mais à condition de ne pas perdre de vue le milieu d'idées propre à l'auteur qu'on veut éclairer par ces comparaisons. L'on ne peut oublier que la doctrine d'un écrivain s'est élaborée en fonction de ses contemporains ou de ses prédécesseurs, et très souvent en dehors du cadre de nos classifications présentes. Pour aboutir à des résultats sûrement durables, la recherche doit en tenir compte. Dans le travail sur les noms du Christ, l'auteur aurait gagné à prendre comme principe d'ordre de ses chapitres les divers groupements des noms du Christ, ce qui lui aurait fait éviter certaines difficultés dans un sujet aussi vaste. Mais l'idée de la thèse ne manque pas d'originalité. Un rapprochement avec des idées analogues de Grégoire de Nysse sur le nom de « chrétien » pouvait être utile. De même, dans l'étude sur la *déiformitas*, une attention plus grande à l'idée néoplatonicienne, influente chez les Grecs et chez S. Augustin, était souhaitable ; la citation de Haag, p. 6, pouvait être avantageusement remplacée ou omise. Après ces débuts qui ne sont pas sans promesses, nous souhaitons plein essor aux travaux de la jeune Faculté de Mundelein.

J. de Ghellinck, S. I.

R. I. BEST. — *The Commentary on the Psalms with Glosses in Old-Irish preserved in the Ambrosiam library (Ms. C. 301 inf.).* Collotype facsimile, with Introduction. Dublin, Royal Irish Academy, 1936, 41 × 31 cm., VIII-40 p., 3 planches.

Ancienne dépouille de la vieille fondation irlandaise de saint Colomban, ce commentaire des psaumes a fini par entrer à l'Ambrosienne de Milan, lorsque les Borromée et Paul V se sont partagé la principale partie des manuscrits de Bobbio. Depuis lors, après avoir attiré l'attention du grand Muratori, il a d'abord fasciné tous les celtisants à cause des gloses marginales ou interlinéaires, en vieil irlandais, qui s'entremêlent au texte latin. Fort intéressant et précieux à ce point de vue, le manuscrit sollicite la curiosité des théologiens et des patrologues et sans doute des lecteurs de la revue, pour un tout autre motif : car les commentaires qu'il contient, le premier incomplet (psaumes XVI, 11, à XL, 3), le second sur tout le psautier, sont en partie une traduction latine, par endroits légèrement développée ou condensée, du commentaire de Théodore de Mopsueste, en partie (psaumes XVI, 12 jusqu'à la fin) un commentaire inédit, plus ou moins apparenté avec l'œuvre du même Théodore, et dont la paternité a été attribuée soit à saint Colomban, soit à Julien d'Eclane. On voit tout de suite l'intérêt que suscitent ces deux noms : les sympathies de l'Irlande ancienne avec les écrits pélagiens ont déjà donné lieu à pas mal de recherches, et les relations de Julien d'Eclane avec Théodore de Mopsueste sont bien connues. Ce qui augmente l'intérêt, c'est le renom des critiques bibliques et patrologues de marque qui se sont occupé de la question : le cardinal Mercati, le P. Vaccari, dom Morin, Robert Devreesse de la Vaticane, Ramsay et Lietzmann, pour n'en citer que quelques-uns. L'introduction de M. Best fait un consciencieux rapport sur toute cette discussion littéraire ; les droits de Julien sur une grande partie de l'œuvre semblent sérieusement fondés et en général reconnus. La remarque qu'il ajoute (pages 9 et 10) montre que les gloses celtiques contiennent quelques éléments utiles pour la solution du problème littéraire, qui n'est pas encore totalement élucidé. Le reste de l'introduction, qui précède la précieuse reproduction photographique du commentaire, est consacrée à l'étude du codex, de l'orthographe latine, de l'écriture, des gloses celtiques, etc.

J. de Ghellinck, S. I.

F. BRITTAIN. — *The medieval Latin and Romance Lyric.* Londres, Cambridge University Press, 1937, 22 × 15 cm., XIV-274 p. Prix : 15 sh.

Il serait difficile de grouper en moins de pages des choses aussi intéressantes et aussi instructives sur les rapports entre le latin médiéval et la poésie lyrique des langues romanes. Le grand mérite du livre réside dans cette juxtaposition des auteurs et des pièces des deux familles et dans l'aperçu en quelque sorte synoptique qui situe ces mutuels rapports : mérite d'autant plus digne d'être souligné que les études médiévales ont trop longtemps laissé subsister une cloison étanche entre les productions doctrinales et littéraires latines et les littératures nationales. Tout n'est pas neuf dans ce livre ; l'auteur reconnaît sans peine ce qu'il doit à d'autres. Mais ce qui est sûrement de lui est cette vue d'ensemble, extraordinairement suggestive, et la maîtrise avec laquelle il a su dégager les grandes lignes de tout le développement lyrique latin (p. 1), provençal (p. 20), français (p. 30), castillan (p. 35), galicien-portugais (p. 38), italien (p. 45), depuis saint

Ambroise et saint Hilaire jusqu'aux Franciscains du XIIIe siècle et les chefs-d'œuvres de Dante. Les productions roumaines, qui plus que jamais depuis la guerre attirent l'attention des philologues romanistes, ne sont pas entrées dans son champ d'observation. Cet aperçu couvre les soixante premières pages du livre ; les deux cents suivantes sont consacrées à un choix des principales pièces, précédées chacune d'une appréciation sur leur contenu et d'une notice sommaire, mais riche de choses, sur leur auteur. Nos lecteurs seront surtout intéressés par la partie chrétienne de ces pièces, la manière dont l'auteur a su mettre en valeur leur mérite et les situe dans le courant contemporain en faisant ressortir la sève de saine poésie qui les traverse et l'influence qu'elles exercent jusque dans le rythme et la facture du vers sur les pièces profanes. Tout n'est pas définitivement dit sur ce terrain et les questions posées (p. 60) fournissent matière à de nouvelles études sur la part à faire à la poésie liturgique ou à la poésie provençale. Nous ne voudrions pas chercher querelle à l'auteur pour quelques vétilles : le rôle de Notker et de Saint-Gall (p. 10), pour la séquence, est plutôt un peu diminué de nos jours ; la patrie de saint Jérôme semble bien ne plus être la Dalmatie (p. 67), car la thèse du P. Cavallera est de plus en plus acceptée au détriment de celle de Bulic ; l'enseignement de la philosophie à Bologne (p. 53) au XIIIe siècle est peut-être moins intense qu'on ne nous le dit ; l'auteur du *Veni Sancte Spiritus* ne serait-il pas Etienne Langton plutôt qu'Innocent III (p. 147); le sens du mot *lingua romana* (p. 21) devrait être un peu plus nuancé ; pour le *Dies irae* (p. 197) par exemple, on aurait pu ajouter l'inspiration discrète des beaux passages du huitième livre des *Oracula Sibyllina*. Une dernière remarque : empruntés souvent à des langues diverses, les termes techniques devraient être accompagnés d'un simple apposé, qui les explique ou les traduise en langage ordinaire, pour être parfaitement accessibles à toute une classe de lecteurs. A part ce détail, le livre est d'excellente vulgarisation, qui suppose beaucoup de science, et mérite d'être lu. La disposition typographique rehausse beaucoup l'agrément de la lecture et la saine appréciation du mouvement poétique de chaque pièce.

J. de Ghellinck, S. I.

H. PELTIER. — *Pascase Radbert, abbé de Corbie.* Amiens, Duthoit, 1938, 23 × 14 cm., 298 p.

Volume de lecture fort intéressante, qui le serait davantage encore dans une typographie plus élégante et moins chargée. L'auteur place son héros dans le cadre des luttes de famille qui suivent la mort de Charlemagne : Corbie et ses abbés, Wala surtout, plus que Radbert, y jouent un grand rôle (p. 27-92). Une deuxième partie est consacrée aux œuvres de Radbert (p. 93-201), avec une insistance justifiée sur les grandes thèses de l'écrivain. Parmi celles-ci, l'eucharistie, dont Radbert est le théologien, forme la troisième partie du livre (p. 203-272), suivie d'une courte conclusion, qui examine la survivance de l'œuvre eucharistique de Radbert et ce que nous lui devons. L'ensemble dénote de vastes lectures, un contact réel avec les documents, un heureux et fréquent recours aux travaux récents, ceux de Geiselmann entre autres dont il s'inspire souvent, et une sympathie marquée pour son héros comme pour le cadre qui l'entoure. La partie historique sur Corbie et ses abbés, dans les complications de tous genres du IXe siècle, jette du jour sur cette page trouble des temps carolingiens : beaucoup de lecteurs trouveront à s'y instruire. Non moins attirante, mais

un peu touffue, la partie littéraire est pleine de choses utiles ; mais l'essai de synthèse théologique tenté dans le *De fide, spe et caritate*, méritait d'être étudié de plus près. L'analyse du traité eucharistique, celle des œuvres de Radbert qui lui vaut surtout sa place dans l'histoire du dogme, attirera l'attention vu l'importance du sujet, car elle est instructive ; mais Ratramne y paraît sous des couleurs plus désavantageuses peut-être qu'il ne le mérite : il envisage la question sous un angle tout différent de celui de son adversaire et on doit en tenir compte pour le juger ; il y aurait lieu de nuancer aussi ce qui est dit du double courant.

J. de Ghellinck, S. I.

H. WEISWEILER, S. I. — *Maître Simon et son groupe De Sacramentis.* Appendice : R. M. MARTIN, O. P. *Pierre le Mangeur. De Sacramentis.* Coll. Spicilegium sacrum Lovaniense. Etudes et documents, fasc. 17. Louvain. Spic. Sacrum Lovan., 1937, 25 × 16 cm., CCXIV-140 et XXVIII*-138* p.

Le *Spicilegium Lovaniense* vient de s'enrichir d'une publication de grand intérêt pour la connaissance de la théologie sacramentaire au XIIe siècle. Il s'agit de l'édition critique, par le R. P. Weisweiler, S. J., des traités du groupe de Maître Simon sur les sacrements ; le R. P. Martin, O. P., y a ajouté, en appendice, les Sentences de Pierre le Mangeur sur le même sujet. Le groupe de Maître Simon est représenté par trois textes qui s'éclairent mutuellement : l'œuvre du Maître lui-même (1145-1160), le traité de Madrid (1160-1175) et un traité sur le mariage, contenu dans un manuscrit de Tegernsee. Il semble bien que tous dépendent d'un modèle ou d'un enseignement commun, que l'on peut dater de 1145. On voit l'importance de ce résultat, puisqu'il place l'origine de ce traité primitif avant l'œuvre sacramentaire du Lombard. Pour le traité de Maître Simon, le R. P. Weisweiler a utilisé trois manuscrits nouveaux. Outre le grand soin apporté à l'édition critique des textes, le mérite très spécial du R. P. réside dans l'étude doctrinale (p. VII-CCXII) qu'il nous présente — la plus développée qui ait été fournie jusqu'ici — sur la doctrine sacramentaire au XIIe siècle. Il rattache à Maître Simon, pour les rapprocher ou les opposer, les principaux points de doctrine soutenus par les écoles contemporaines. Un chapitre est consacré à l'élaboration de la doctrine générale des sacrements avec une étude comparative entre le groupe de Maître Simon d'une part et les *Sententiae Divinitatis* de l'école Gilbertine d'autre part. Viennent ensuite sept chapitres traitant de chacun des sacrements en particulier avec les caractéristiques propres à chacun de ces témoins jusqu'ici inédits, leurs emprunts, leurs progrès, leurs faiblesses. Cette analyse minutieusement menée aboutit, dans un chapitre final, à fixer la date énoncée plus haut. On voit qu'il y a là une contribution très positive à l'étude du développement doctrinal dans cette période si importante de transition. Le R. P. Martin a eu la joie de voir ses recherches d'érudit couronnées d'un plein succès par la découverte de trois nouveaux manuscrits anglais nous livrant, sur la théologie sacramentaire de Petrus Comestor, une centaine de pages inédites. La date qui place ces Sentences entre les années 1165 et 1170 et en fait un des premiers commentaires sur le Maître des Sentences montre immédiatement l'intérêt de cette excellente édition critique. D'une composition typographique fort heureuse, munie des cinq ou six tables habituelles très complètes, cette publication se présente aussi soignée pour la forme, qu'intéressante pour le fond.

E. Bergh, S. I.

B. ROTH, O. F. M. — *Franz von Mauronis, O. F. M. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott.* Coll. Franziskanische Forschungen herausg. von P. Böhner, O. F. M. und J. Kaup, O. F. M., 3 Heft. Werl in Westf., 1936, Franziskus-Druckerei, 24 × 16 cm., XVI-592 p. Prix : 16 Mk.

Cette thèse de doctorat en théologie est une contribution de grand prix à l'histoire du Scotisme et de la Scolastique tardive (*Spätscholastik* : XIVe et XVe siècles). L'auteur, un brillant élève de Mgr Grabmann, s'inspire de la méthode positive et documentaire du savant prélat. Elle se base, comme chacun sait, sur l'étude patiente et comparée des manuscrits. Qu'elle soit féconde, cela est prouvé en général par les progrès considérables, parfois les réels changements de front, qu'elle a opérés dans les appréciations courantes de la philosophie ou, plus exactement, des philosophies médiévales ; cela est prouvé en particulier ici par la seconde partie de la thèse du P. Roth. Elle est un relevé aussi complet que possible — à l'heure actuelle, le plus complet qui existe — de toute l'œuvre littéraire, manuscrite et imprimée de François de Meyronnes. Ce relevé a dû coûter à l'auteur un travail acharné, car l'œuvre est vaste, embrasse les disciplines les plus différentes et affirme sa présence par des manuscrits parfois multiples dans la plupart des grandes bibliothèques de l'Europe. Cet état manuscrit, joint à la liste imposante des incunables, est la preuve irrécusable de la large et rapide diffusion du « *Maronisme* » dans les écoles d'Occident. Est-il besoin d'ajouter qu'une tâche critique, souvent épineuse, s'imposait à l'auteur : celle de discerner l'authentique du pseudépigraphe et même de l'inexistant, tel que les prétendus commentaires de François de Meyronnes sur des écrits de saint Anselme. Aux travailleurs qui à l'avenir aborderont l'étude du « *Docteur illuminé* » il ne sera pas possible de se passer de ce répertoire bibliographique créé par le labeur sagace et tenace du P. Roth. Qu'on veuille, dans ce jugement, voir l'expression abrégée de la grande estime, où nous tenons cette partie positive et d'allure austère de sa précieuse monographie.

Sur la vie même de François de Meyronnes sur laquelle nous ne possédions que des données indigentes, la première partie de ce travail nous apporte quelques précisions de valeur, entre autres quelques dates fixées selon des méthodes plus sûres.

François de Meyronnes naît à Meyronnes, en Provence, à un moment qui ne peut être postérieur à 1288. Il est à Paris entre 1304 et 1307 ; il y suit les leçons de théologie de Duns Scot qui séjourne alors pour la troisième fois dans la capitale de la France. Il est donc certain que François de Meyronnes a été l'auditeur et le disciple immédiat du Docteur Subtil. Entre 1320 et 1321, nous retrouvons François dans cette même ville, cette fois en qualité de Bachelier sententiaire, commentant, selon l'usage universitaire, les sentences du Lombard. D'une lettre de Jean XXII à Thomas de Bailly, chancelier de l'université de Paris, en date du 24 mai 1323, il ressort que François de Meyronnes doit avoir obtenu la *maîtrise en théologie* et la « *licentia docendi* », avec dispense des quatre années d'exercices académiques (disputes, sermons, collations) exigées d'ordinaire du Bachelier sententiaire pour l'obtention de la maîtrise en théologie. En 1324, François est à Avignon, à la Cour pontificale ; il y prêche et se voit, avec le dominicain Dominique Grima, chargé d'une mission diplomatique auprès des rois de France et d'Angleterre, pour les décider à la paix. A Avignon encore, François prend position par un écrit dans la célèbre controverse entre les spirituels et Jean XXII sur la pauvreté du Christ et des Apôtres. François meurt préma-

turément à Plaisance en Italie, après 1325, peut-être même après 1328. Relevons dans cet essai de biographie les détails fort intéressants qui concernent les relations de François de Meyronnes avec son compatriote saint Elzéar de Sabran et avec Robert, roi de Naples et de Sicile, frère de saint Louis de Toulouse, membre, comme François de Meyronnes, de l'ordre des Frères-Mineurs.

La troisième partie de la thèse est doctrinale et étudie l'application de la célèbre distinction « *formalis ex natura rei* » faite par le « Docteur Illuminé » à l'Essence et aux Personnes divines, aux Personnes et aux propriétés personnelles, à l'Essence et aux attributs divins.

L'auteur avait commencé par s'assigner une tâche beaucoup plus vaste, elle aurait compris un exposé systématique ainsi qu'un examen historique de toute la doctrine du « *Doctor acutus* » sur Dieu, un et trine. Mais l'immensité des seules recherches préparatoires, indispensables à l'exécution d'un pareil programme, l'amenèrent à limiter sagement son thème. Il alla donc à ce qui est le centre et le cœur du Scotisme Maroniste, la doctrine de la distinction formelle en Dieu. L'auteur suit cette doctrine à travers *toute* l'œuvre doctrinale de de Meyronnes ; il la scrute dans son *essence* et dans les *thèses auxiliaires*, qui, dans la pensée de de Meyronnes, doivent la défendre et la concilier avec l'absolue simplicité de Dieu. Parmi ces dernières, signalons les théories des « *modes intrinsèques* » de l'être, des diverses « *étapes de l'abstraction* » et des « *moments de l'être* ». Elles justifient pleinement le titre de « *Doctor acutus* » et surtout celui de « *Magister acutus abstractionum* » attribué parfois à de Meyronnes. *Le Scotisme de de Meyronnes dépasse celui de Scot.* Entre l'essence et les Personnes, celui-ci admettait une « *non-identité formelle* » ; de Meyronnes déclare nécessaire une *distinction formelle positive* ; le dogme défini s'opposant à ce qu'elle aît pour termes des « *réalités* » et la distinction de raison, au dire de de Meyronnes, étant insuffisante, la distinction ne peut plus que jouer entre des « *formalités* » *diverses d'une même réalité*, de Meyronnes revendique cette distinction, au nom des principes de contradiction et du syllogisme qui, sous peine d'agnosticisme théologique, doivent s'appliquer en pleine rigueur à l'Être infini lui-même. Cet intrépide « *rationalisme* » théologique s'oppose heureusement, selon nous, « à *l'irrationalisme* d'Ockam » qui, en matière de foi, sépare philosophie et théologie et tend à une *mystique de cette foi* qui est l'exact contrepied d'une théologie *scolastique*.

Mieux que personne, nous nous rendons compte de l'insuffisance de ce compte rendu ; il est loin de donner une idée complète des richesses historiques et doctrinales, condensées dans ces 600 pages, imprimées parfois en petit caractère. Nous nous séparons à regret de la monumentale « Inaugural-Dissertation » du P. Roth, en lui adressant nos plus sincères félicitations.

Fr. Jansen, S. I.

L. MAC GARRY. — *The holy Eucharist in Middle English Homiletic and Devotional Verse.* Coll. The Catholic University of America. Washington, Catholic University of America, 1936, 23 × 15 cm., XX-284 p.

Travail intéressant, qui concerne non seulement l'histoire de la littérature anglaise, mais aussi et surtout celle de la croyance et de la dévotion eucharistiques dans les milieux anglais du XIVe et du XVe siècles. De ce dernier point de vue, ces pages plairont à nos lecteurs et complètent de

quelques données nouvelles les recherches déjà anciennes, mais toujours riches en valeur, de Bridgett et de Thurston.

L'auteur ouvre son exposé par une introduction d'une cinquantaine de pages sur l'eucharistie dans la catholique Angleterre jusqu'à la réforme : étude de synthèse louable, qui lui a demandé beaucoup de recherches et de lectures, qui envisage les choses sous des aspects très divers et qui tire son information de sources multiples : textes originaux, monographies, ouvrages de seconde main, encyclopédies, théologiens, liturgistes, etc. Le résultat en est assurément fort intéressant, mais un peu éblouissant aussi. La partie principale du livre est divisée en deux grandes sections : les vers homilétiques et les vers de dévotion. La première groupe ces pièces en quatre chapitres dont le principe d'ordre dans les trois premiers obéit à une idée théologique : l'institution de l'eucharistie (p. 53), le sacrement (p. 62), le sacrifice (p. 94) ; le quatrième, deux sermons pour la fête-Dieu (p. 138). devrait faire bande à part. Pour la seconde section, trois chapitres se partagent toute la matière : le livre de messe pour les laïques (p. 173), les prières à l'élévation, où l'auteur tire bon parti de Dumoutet (p. 215), et les hymnes et chants variés (p. 235). La conclusion, qu'on peut louer, résume tout cela avantageusement. La reproduction de quelques folios de manuscrits au début et à la fin du livre est lumineusement bien faite. L'auteur, on le voit, a préféré choisir l'ordre systématique : c'était son droit. Il en est résulté par ci par là un peu de schématisme. Les notices, paraphrases et commentaires, qui accompagnent ou encadrent ces citations, corrigent beaucoup les inconvénients que pouvait avoir cette manière de procéder. Toutefois un certain nombre des notes aurait pu passer dans le texte, selon la recommandation faite par Harnack dans ses dix commandements aux auteurs de livres, précepte que lui-même ne s'est pas mis en peine d'observer pour donner l'exemple de son application. Dans le cas présent, la lecture de très bonnes pages du livre n'en est pas facilitée. Celui qui voudrait prendre connaissance de tout n'avancerait que lentement et péniblement, tant les notes sont chargées de nombreuses bonnes choses. De plus, il y avait moyen de grouper tout cela ou d'y jeter certainement un nouveau trait de lumière, en situant pas mal de ces textes dans le mouvement catholique qui fit opposition aux affirmations de Wyclife ; car on peut remarquer qu'à ce moment, l'attention donnée à la controverse eucharistique suscita au XVe siècle un certain nombre de transcriptions où nous trouvons réunis, à la file, les principaux traités polémiques du haut et du bas moyen âge, qui traitent de l'Eucharistie. Enfin, sans vouloir déprécier un travail qui certainement a du mérite, la documentation de l'auteur, dans des notes aussi multiples et ressortissant à des matières aussi diverses, n'est pas toujours « up to date », surtout dans le dernier chapitre, en matière de liturgie, où Probst par exemple prend trop souvent la place d'autres, en matière de théologie et d'histoire de la théologie, où l'on cite des œuvres ou des études dépassées depuis.

J. de Ghellinck, S. I.

---

## HISTOIRE DE L'ÉGLISE.

*Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. IX : Rufina bis Terz.* 2e édit., Fribourg e. Br., Herder, 1937, 26 × 19 cm., VIII-1056 colonnes, beaucoup d'illustrations et planches. Prix : 30 Mk.

Dans cet avant-dernier volume du *Lexikon* la direction est restée rigou-

reusement fidèle aux deux grands principes adoptés dès les débuts de la publication : brièveté et concision. Sur les quelque 2.000 articles de ce tome, les plus longs (péché, baptême, Suisse, sacrement, scolastique, Espagne, Eglise et Etat, Sacrement, âme, Socialisme) ne dépassent pas de dix à douze colonnes. Cette encyclopédie, nous tenons à le redire, est un instrument de travail indispensable pour les théologiens et ceux qui s'occupent des sciences religieuses.

E. de Moreau, S. I.

*War Petrus in Rom?* (Theologische Revue, 36 Jhg., 1937, n. 5). Munster, Aschendorff, 1937, 29 × 23 cm., col. 177-188. Prix : 1,12 Mk.

Sans constituer une certitude, le séjour et le martyre de S. Pierre à Rome sont admis actuellement par presque tous les historiens aussi bien protestants que catholiques. Parmi les premiers, l'avis nettement favorable de Harnack et de Lietzmann produisit une très grande impression dans le monde scientifique. Cependant la thèse opposée conserve des défenseurs. En France, c'est le fougueux Guignebert. En Allemagne les professeurs de Tubingue, H. Dannenbauer (1932) et J. Haller (1934). A ces derniers se joignit en 1936 l'historien d'Iéna, K. Heussi, par son article intitulé : *War Petrus in Rom* ? M. Altaner lui répond dans la *Theologische Revue* ; il utilise d'ailleurs la réfutation que fit paraître Lietzmann dans les *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-Histor. Klasse, 1936, n. 29, Berlin, de Gruyter, à savoir l'article intitulé : *Petrus roemischer Maertyrer*.

M. Heussi croyait apporter contre l'opinion courante aujourd'hui une preuve « définitive », « irréfutable ». En réalité son réquisitoire convaincra, pensons-nous, bien peu de monde. A l'en croire la tradition légendaire du voyage et de la mort de Saint Pierre se serait formée entre 155 et 170 ; elle aurait pris son point de départ dans le passage fameux de la *1ª Clementis*, 5 et 6, 12, où cet auteur ancien énumère les victimes « récentes » de la jalousie, les exemples pris « parmi nous », les « excellents apôtres » : Pierre, Paul, auxquels il ajoute les Danaïdes et les Dircés. Si S. Pierre était mort à Rome, déclare M. Heussi, ce texte le dirait explicitement. Et s'il ne le dit pas, on comprend que la postérité l'ait précisé. La double erreur de M. Heussi c'est d'abuser de l'argument du silence et de faire dépendre d'un seul texte, non explicite, la tradition subséquente.

E. de Moreau, S. I.

* K. HEUSSI. — *Der Ursprung des Mönchtums.* Tubingue, Mohr, 1936, 23 × 15 cm., XII-308 p. Prix : 8,60 Mk.

La question de l'origine de la vie monastique a reçu depuis le XVIe et surtout au XIXe siècle les solutions les plus diverses. On a recouru surtout pour l'expliquer aux Thérapeutes, dont nous parle Philon, aux Esséniens de Palestine, aux κάτοχοι de Sérapis, aux moines bouddhistes, au manichéisme, au néoplatonisme. Des savants comme Mangold (1852), Weingarten (1877), Reitzenstein (1927), Hilgenfeld (1878), Keim (1878) ont défendu d'une façon plus ou moins absolue telle ou telle de ces théories. Il suffit d'ailleurs de se rapporter à la plupart des années transcrites ci-dessus pour s'apercevoir que ces interprétations sont démodées. L'introduction (pp. 1-10) et le dernier chapitre (pp. 280-304) du nouvel ouvrage de M. Heussi leur sont consacrés. Avec une grande modération l'auteur met à part les éléments de vérité qu'on y découvre. Ainsi la terminologie provient souvent

de la philosophie grecque ; de même le concept de réflexion sur soi-même ; mais l'obéissance religieuse par exemple est spécifiquement chrétienne.

Les quatre premiers chapitres exposent d'une manière positive les origines de la vie monastique. Voici d'abord au ch. I les *Vorstufen* : l'ascèse dans le milieu du christianisme naissant ; Jésus ; la communauté primitive ; les communautés de Paul et après lui jusqu'au milieu du IIe s. ; l'ascèse dans le gnosticisme et dans le montanisme ; dans les communautés de la deuxième moitié du IIe s. ; dans Tertullien, Clément et Origène. Chez ces trois auteurs l'ascèse chrétienne trouve son plein développement. Au chapitre deuxième M. Heussi combat l'idée courante que l'anachorétisme serait la plus ancienne forme du monachisme. En réalité l'existence séparée d'avec les autres hommes a été pratiquée antérieurement à l'habitation au désert. De cette seconde forme d'ascétisme nous connaissons plusieurs exemples, ainsi les Hiérakètes dont parle S. Epiphane. De l'ascèse séparée nous passons à l'anachorétisme, à la fuite au désert (ch. III). Antoine n'est pas le premier, mais le plus célèbre des anachorètes. Cette nouvelle forme s'expliquerait, d'après M. Heussi, par l'entrée en masse, dans la seconde moitié du IIIe s., des coptes dans l'Eglise et le besoin d'isolement qui s'ensuivit chez les plus fervents. Après le ch. IV consacré à S. Pachôme et à la vie cénobitique, M. Heussi retrace la vie de la première génération d'anachorètes égyptiens après Antoine, en se basant sur les *Apophtegmata* et les travaux de Bousset.

La prudence, la modération, la loyauté, l'indépendance de jugement du professeur d'Iéna ont été louées partout. Mais on a reproché à l'auteur — et ces griefs paraissent bien justifiés — de s'être trop fié aux *Apophtegmata* et d'avoir fait un tableau de la vie religieuse d'après des maximes qui ne se rapportent sans doute qu'à un nombre assez restreint de personnalités. De plus une catégorie de sources, les sources orientales, ont été négligées par l'auteur. On comprend leur importance lorsqu'on se rappelle ces seuls faits qu'Antoine et Pachôme étaient coptes et passèrent toute leur vie en Egypte.

E. de Moreau, S. I.

R. GROUSSET. — *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem. III. La monarchie musulmane et l'anarchie franque.* Paris, Plon, 1936, 23 × 14 cm., XXXIV-874 p. Prix : 80 frs.

De 1934 à 1936 M. Grousset est parvenu à publier les trois gros volumes de son *Histoire des croisades*. Le premier et le deuxième ayant eu pour objet respectivement la première et la seconde de ces expéditions militaires, celui-ci doit retracer l'histoire de toutes les autres. Croisade de Frédéric-Barberousse, de Philippe-Auguste, de Richard Cœur de Lion, et aussi de Conrad de Montferrat et de Guy de Lusignan, qui aboutit à la reprise de Saint-Jean d'Acre et de la côte méridionale de la Palestine et à l'occupation d'une base d'opérations à Chypre ; croisade de 1202-1204, malheureusement détournée sur Constantinople, et dont l'histoire retient assez peu M. Grousset; croisade hongroise de 1217 sous la direction de Jean de Hongrie et expédition d'Egypte sous celle du héros français, Jean de Brienne ; croisade de Frédéric II ; enfin croisades de Saint Louis. La lecture de ce dernier volume est rendue particulièrement aisée grâce à la magnifique synthèse de trente-deux pages par laquelle il s'ouvre. L'auteur y expose les causes des croisades, de leurs succès et de leurs revers. Il dégage les grandes lignes de leur histoire. Il établit les responsabilités. D'après la volonté de M. Grousset, cette préface figurera en tête du tome premier dans la seconde édition. Celle-ci sans doute ne se fera pas attendre. Car nous avons vraiment ici une œuvre magistrale.

Les qualités critiques de l'historien, sa puissante compréhension des faits s'unissent à une faculté d'expression, à une force d'évocation qui se rencontrent rarement réunies chez le même écrivain.

E. de Moreau, S. I.

A. MOREY, O. S. B. — *Bartholomew of Exeter, Bishop and Canonist. A Study in the Twelfth Century.* Cambridge, University Press, 1937, 22 × 15 cm., X-322 p. Prix : 21 sh.

Le double mérite de ce livre est de décrire la carrière d'un évêque d'Exeter en la situant dans la belle époque épiscopale de l'Angleterre normande ou angevine, et de nous fournir le texte d'un pénitentiel inédit (p. 175-300), que sa date fait un des derniers témoins du genre avant l'entrée en scène des *Summae Confessorum*. La partie historique du volume est de loin la mieux étudiée. On a de nombreux ouvrages et des sources abondantes sur l'histoire ecclésiastique anglo-normande du XIIe siècle et plusieurs sont de haute valeur. Mais la personnalité de Thomas Becket et le retentissement de la lutte ecclésiastico-politique engagée par Henri II Plantagenet a eu pour résultat de concentrer toute l'attention sur ces deux personnages et de reléguer à peu près dans l'ombre tous les contemporains. Dom Morey s'est attaché à mettre en lumière la vie diocésaine et l'activité épiscopale, juridique ou littéraire d'un grand évêque instruit, pieux, mortifié, actif et décidé ; car Bartholomée d'Exeter peut marcher de pair avec les grands évêques que compte l'église d'Angleterre au cours du XIIe siècle. Plus âgé que Jean de Salisbury, donc né bien avant 1115-1117, et mort en 1184 très avancé en âge, Bartholomée semble originaire de Bretagne ou des confins de la Normandie ; en 1161, il est sacré évêque. Sans nous attarder au chapitre très intéressant sur son attitude fidèle à Thomas Becket, c'est surtout le chapitre IV qui attire notre attention, car il étudie le rôle de Bartholomée comme juge délégué du Saint-Siège : rôle des plus importants en droit comme en fait, car il montre l'adoption complète de l'autorité juridique pontificale par l'église d'Angleterre, ce qu'on a parfois nié, et place en relief le haut prestige de l'évêque d'Exeter, auquel sont adressées 63 lettres d'Alexandre III, encore existantes aujourd'hui. Sur les 219 décrétales du même pape, destinées à l'Angleterre et entrées dans le recueil de Grégoire IX, une quarantaine sont envoyées à Bartholomée. L'étude de l'exercice de cette juridiction déléguée, puis celle de l'administration du diocèse dans le chapitre V (p. 79-99), sont parmi les meilleures pages du livre, avec celles du chapitre suivant (p. 100-112) sur l'entourage littéraire de l'évêque, car depuis Léofric, Exeter avait un *scriptorium* réputé (p. 108-112 et 163-164). Ce chapitre serait excellent s'il développait davantage ce qui regarde les écrits personnels de l'évêque, ses *Sermones*, ses *Epistolae*, son *Dialogus contra Judaeos*, son *De libero arbitrio*, etc.

Conservé dans une vingtaine de copies à peu près, le *Penitentiale* est édité d'après le seul manuscrit du British Museum (p. 175-300), les autres manuscrits, nous dit dom Morey, présentant trop peu de variantes pour devoir entrer dans la collation du texte. Encore, pouvait-on établir de plus près la filière des manuscrits, ce qui n'eût pas été inutile, et surtout ne pas omettre la table des chapitres par laquelle débute la copie de Londres, comme celle de Caius et Gonville College de Cambridge, que nous avons sous les yeux, et sans doute aussi pas mal des autres copies. A en juger par les photographies de ce manuscrit de Cambridge, nous croyons volontiers que ces variantes sont minimes, mais il en est parmi elles qui visent à améliorer

la phrase, à moins que le copiste de Cambridge ne soit resté plus fidèle à l'original ; la ponctuation diffère parfois aussi ; rien de cela n'eût été superflu pour une édition critique moderne. Ce qu'on regrettera davantage, c'est que l'auteur, qui était si bien préparé pour le faire, n'ait pas poussé à fond l'identification des sources de ce pénitentiel : Burchard, de temps à autre Pierre Lombard, habituellement Yves de Chartres et Gratien, celui-ci moins que celui-là, sont les auteurs repérés dans les notes et les tables. Ces résultats ne manquent pas d'intérêt : ce qui ferait désirer des recherches plus complètes, sinon exhaustives, sur toutes les sources. Mais dom Morey en a été empêché, nous dit-il, par d'autres travaux. Il n'indique pas non plus avec quelle fidélité les textes originaux ont été reproduits par Bartholomée : ce qui importe dans cette littérature juridique. Ses pages liminaires sur les pénitentiels en général (p. 168-171) ont pâti de la même cause. Parfois l'indication bibliographique est incomplète (par exemple, *Crawford Charters*, p. 302, Leland, p. 303). Il y a des sigles (par exemple, p. 84, n° 1), dont l'explication manque dans la table : tout lecteur n'est pas tenu de savoir que E E T S signifie *Early English Texts Society*. Par contre, les appendices à la partie historique sur les archidiacres d'Exeter et les nombreux documents inédits, lettres, chartes, etc. (p. 128-159), sont des plus précieux et dénotent une étude très fouillée.

J. de Ghellinck, S. I.

R. F. BENNETT. — *The early Dominicans*. Cambridge, University Press, 1937, 23 × 15 cm., XII-190 p. Prix : 10,6 sh.

Consacrées à l'étude de la vie et de la pensée médiévale, les *Cambridge Studies* nous présentent aujourd'hui un volume sur les premiers temps de l'Ordre dominicain. Les « Scholars » d'Angleterre, qui s'étaient déjà beaucoup occupés d'histoire franciscaine, s'intéressent ainsi aux origines dominicaines, dont l'étude est facilitée depuis un certain nombre d'années par la publication de nombreux documents, de *Monumenta* et d'*Acta*. Ce n'est pas une histoire suivie de l'ordre dominicain que nous donne l'auteur ; mais reprenant un travail présenté en 1934 pour l'*Hulsean Prize*, il examine un certain nombre de questions de la vie et de l'activité dominicaine à ses débuts. Les titres déjà en révèlent l'intérêt : d'abord un chapitre sur l'Europe en 1200, puis un sur saint Dominique (p. 18), sur la pauvreté (p. 31), sur l'étude (p. 52) ; trois chapitres viennent alors sur la prédication, les plus neufs sinon les plus importants de tout le livre : le prêcheur dominicain (p. 75), l'auditoire (p. 94), les sermons (p. 112). Le chapitre suivant (p. 128) est consacré aux relations de l'ordre avec l'extérieur, c'est-à-dire avec les évêques, avec les princes, avec le clergé séculier, avec Rome, avec les Franciscains. Les signes de déclin, que l'auteur envisage surtout du point de vue de l'austérité de la vie et qu'il place dans la seconde moitié du XIVe siècle, occupent le chapitre IX, le plus court de tout le livre : ce qui pourrait bien signifier que ces indices ne sont pas aussi concluants qu'on le croirait à première vue. Un dernier chapitre étudie l'autorité dans l'ordre et dans ses constitutions. Il y analyse les tendances aristocratiques et la caractéristique démocratique et oppose ou compare l'Ordre dominicain et l'Ordre franciscain, ainsi que leurs deux fondateurs.

Le livre se lit volontiers et facilement, bien qu'il soit forcé par son plan à revenir sur ses pas à chaque chapitre et qu'il suppose une connaissance assez approfondie déjà de toute la question dominicaine sur le terrain historique. Plusieurs de ces matières, entre autres l'originalité des deux fondateurs et l'évolution de telle ou telle conception, celles de la pauvreté

notamment et de l'étude, ont été pas mal compliquées par les vues contradictoires des historiens et des critiques, surtout depuis Luc Wadding et la réplique de Quétif et Echard. Il est intéressant de voir quelqu'un du dehors étudier l'activité interne et les mobiles dont s'inspire un puissant ordre religieux comme celui de saint Dominique. L'auteur, qui a eu le souci d'aller directement aux sources et se documente abondamment chez les historiens modernes, s'énonce avec beaucoup de franchise, grande modération de ton et un incontestable effort d'impartialité. Il se rapproche beaucoup des vues d'Altaner, mais avec indépendance de jugement, et s'écarte souvent de celles de Scheeben. Dans les limites de ce compte rendu, il est difficile de relever en détail les particularités des chapitres. Mais une ou deux remarques générales seront en place. L'auteur fait grandement usage des *Acta Capitulorum generalium*, des écrits des maîtres généraux et d'autres documents du même genre. Il n'a pas tort, mais cette documentation présente un peu les mêmes inconvénients que celle des canons des conciles, quand on veut avec leur aide reconstituer la vie morale des groupes et entrer dans la compréhension exacte des choses, dont beaucoup d'aspects à six siècles de distance nous échappent. Ces documents se taisent régulièrement sur les côtés louables et ne mettent en relief que les défauts ou les abus ; par suite, s'impose un travail de dosage assez délicat. Ailleurs, dans les chapitres sur le Frère Prêcheur, qui comptent parmi les plus intéressants, interviennent pas mal de petits réquisitoires contre les mœurs contemporaines, qu'il est bon de passer d'abord au crible d'une critique très avertie. Quant aux appréciations du dominicain Jean Bromyard, elles viennent d'un observateur fin et caustique, mais demandent aussi d'être traitées avec précaution, en raison même du genre d'éloquence dont elles relèvent ; de plus Bromyard, mort vers 1380, appartient en plein au XIVe siècle, ce qui empêche sa célèbre *Summa Praedicantium* de nous renseigner sur les premiers temps de l'ordre. Les *Medieval Artes praedicandi* de Caplan (1934 et 1936, New-York et Londres), pouvaient fournir quelques compléments utiles. Les pages sur l'état religieux de l'Europe en l'an 1200 contiennent, à côté de bonnes remarques, quelques généralisations forcées ou appellent de grandes réserves. Sur la prédication, elles nous semblent inexactes en sous-évaluant l'immense activité qui s'accuse depuis le XIe siècle et qu'à lui seul déjà fait constater le nombre grandissant des manuscrits. A propos de la pauvreté n'y avait-il rien à tirer du conflit entre Kilwardby et Peckham et des travaux de Tocco, Little et Kingsford, etc. (1910 et 1925) ? Nous ne voyons pas non plus utiliser les dernières publications de l'*Institut historique* dominicain de Rome. Mais l'ouvrage, écrit avec réelle compétence, apporte une contribution dont il faudra désormais tenir compte.

J. de Ghellinck, S. I.

B. JARRETT, O. P. — *The English Dominicans*. Revised and abridged by W. Gumbley, O. P. Londres, Burns Oates and Washbourne, 1937, 19 × 12 cm., XII-200 p. Prix : 5 sh.

Ce livre n'est pas un simple abrégé de l'ouvrage beaucoup plus considérable écrit par le R. P. Jarrett sur l'histoire de la province anglaise de l'ordre dominicain. L'auteur à préféré omettre entièrement deux chapitres qui importaient moins à l'histoire. Il en a refondu deux autres, mais pour ajouter de nouveaux détails sur l'œuvre religieuse de feu le P. Jarrett lui-même. L'histoire elle-même est extrêmement intéressante, car les dominicains ne se sont pas établis et développés en Angleterre sans lutte contre les moines

et certains professeurs d'Université. Combien instructives aussi les pages sur les causes de déclin et les circonstances dans lesquelles se fit la réforme intérieure. Le style est plein de vie et d'humour. Bref, un beau livre.

J. Creusen, S. I.

CH. POULET. — *Histoire du Christianisme.* Fasc. XIII-XVII. Paris, Beauchesne, 1936-1937, 28 × 23 cm., t. II, pp. 963-1165 ; t. III, pp. 1-112 ; 113-172 ; 273-400 ; 401-528.

Avec le fascicule XIV commence le tome III de cet ouvrage. Il porte pour titre : *Les temps modernes.* Nous avions jadis exprimé le regret que l'histoire de l'Art fût assez faiblement représentée dans les volumes du R. P. Poulet. La lacune est comblée. M. Maurice David a en effet écrit un long chapitre sur l'art chrétien du VIIIe au XIVe siècles qui se trouve dans le fascicule XIV. Nous regrettons seulement que les gravures choisies ne reproduisent pas assez de beaux spécimens de l'architecture et de la sculpture romane et gothique. Dans ces fascicules le lecteur appréciera surtout les chapitres synthétiques, du genre de celui de M. David, sur la pensée religieuse médiévale (P. Gorce) et aux XIVe et XVe siècles, sur la religion populaire (sermons ; mystères, etc.).

Nous aimons à recommander cette *Histoire du Christianisme* parce que, tout en se montrant fort bien au courant, elle s'éloigne autant de la dissertation scientifique que du manuel.

E. de Moreau, S. I.

K. SCHOTTENLOHER. — *Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung. 1517-1585. Lieferung 16.* Leipzig, Hiersemann, 1937, 29 × 20 cm., pp. 321-480.

La *Bibliographie zur Deutsche Geschichte* 1517-1585, dont la revue a décrit (1937, p. 1027-1029) récemment l'objet, le plan, les avantages et les mérites, en est arrivée à ses 13e et 14e fascicules, par lesquels s'ouvre le tome IV, consacré aux matières. Au début, nous y trouvons une bibliographie, chronologiquement ordonnée, des exposés d'ensemble sur l'ère de la réforme : en tout une centaine de numéros. Puis, dans le détail des matières, nous relevons des mots comme Guerre des Paysans (*Bauernkrieg*), Bible, Bibliothèques (p. 99-110), Livre, Imprimerie, etc. (*Buch, Buchdruck*, etc., p. 124-155), Dominicains, Franciscains, Dogmatique, celle-ci un peu sobrement représentée, Contreréforme, Bibliographie, où ne se trouve pas la *Nederlandsche Bibliographie van* 1500 tot 1540 de W. Nijhoff, Index, Sorcellerie (Hexenwesen), Humanisme (p. 283-292), Jésuites (p. 294-305), où l'on pouvait ajouter, à propos des *Universitäten* (p. 304), les derniers chapitres du premier volume de d'Irsay (Paris, 1935), Église grecque (p. 257), Calendrier grégorien, Historiographie, Livres de chants (surtout luthériens) (p. 233-237), Pamphlets et feuilles volantes (*Flugschriften*) (p. 202-211). Ces quelques articles, choisis parmi les principaux, et maintes fois richement sous-divisés en notices spéciales, disent quels services est appelé a rendre ce bel ouvrage. Simple faute d'impression, une des rarissimes sans doute de tout l'ouvrage : n° 34308a, *Memoirs* pour *Mémoires.*

J. de Ghellinck, S. I.

## PHILOSOPHIE.

R. JOLIVET. — *Cours de Philosophie.* Paris, Vitte, 1937, 20 × 13 cm., 400 p. Prix : 30 frs.

Beaucoup de manuels de philosophie en langue française ont paru dans ces dernières années, dont la *N. R. Th.* a rendu compte en leur temps. Tous ont leurs mérites propres, certes, correspondant aux divers points de vue auxquels se sont placés leurs auteurs, et quelques-uns sont excellents. Parmi ceux-ci il faut certainement ranger le Cours de Philosophie de M. R. Jolivet. Ce qui caractérise celui-ci, ce n'est pas qu'il est conçu directement en vue de faciliter la préparation d'examens, ou de fournir aux candidats des « tuyaux » pour disserter avec succès sur les matières du programme ; quoique, pour des élèves intelligents, il soit peut-être le mieux adapté à ce résultat. Mais il veut être d'abord et surtout l'expression d'une conception philosophique d'ensemble, où toutes les grandes questions sont rencontrées et trouvent leur explication rationnelle. Son but est d'apprendre à réfléchir d'une manière méthodique, en dirigeant et en éclairant cette réflexion. La métaphysique, ici, n'est pas traitée en parente pauvre, pour ainsi dire, et reléguée dans une sorte de compartiment final, mais elle imprègne vraiment toutes les parties, leur donnant leur solidité et leur cohérence rationnelle.

Ce manuel est très concis, sans doute, sans que cependant cette concision nuise à la clarté. Sous un volume moindre peut-être, il contient en réalité une somme de matière qui dépasse notablement ce qu'on trouve dans la plupart des ouvrages similaires. Bien des questions, qui viendront à la pensée des lecteurs, trouveront leur solution, au moins d'une manière implicite, dans le texte même de l'auteur. Loin de faire double emploi avec d'autres, le présent manuel les complètera heureusement.

Ed. Brisbois, S. I.

F.-X. CALCAGNO, S. I. — *Philosophia scholastica secundum « rationem, doctrinam et principia » S. Thomae Aquinatis ad usum Seminariorum. Vol. I-II* Naples, d'Auria, 1937, 21 × 14 cm., VIII-468 p.-570 p. Prix : 16 et 19 lires.

Voici encore un nouveau manuel de philosophie. Il mérite les plus vifs éloges pour sa clarté d'exposition et sa grande fidélité à saint Thomas. Comparé au cours d'ontologie que faisait à Malines M. De Raeymaeker (*Metaphysica generalis*, Louvain, 1931-1932) ou au *Cursus Philosophiae* composé par le P. Boyer à l'intention des séminaires français, il offre l'avantage d'une présentation plus simple et plus élémentaire qui le rend aisément accessible aux « novices de la philosophie » auxquels s'adresse le P. Calcagno. Nul doute que ceux-ci n'accueillent cet ouvrage avec empressement et reconnaissance.

A. Hayen, S. I.

J. LECLERCQ. — *Leçons de droit naturel. IV. Les droits et devoirs individuels. Première partie : Vie, disposition de soi. Deuxième partie : Travail, Propriété.* Coll. Etudes morales, sociales et juridiques. Namur, Wesmael-Charlier ; Louvain, Société d'études morales, sociales et juridiques, 1937, 23 × 15 cm., 200 p. Prix : 20 frs., 434 p. Prix : 50 frs.

La *N. R. Th.* a déjà rendu compte des volumes I et III de cet important

ouvrage (1927, p. 479 ; 1933, p. 761. Le vol. II n'a pas été reçu à la Revue). Ce IVe volume, qui comprend deux tomes, est consacré aux droits et devoirs individuels, ou plutôt à certains d'entre eux « plus importants du point de vue social, ou qui ont soulevé le plus de discussions de notre temps » : les droits et devoirs de vivre, de disposer de soi, de travailler et de posséder. On retrouve dans ce nouveau volume les mêmes qualités de fond et d'exposition qui ont déjà été signalées à propos des précédents : le souci constant de traiter les questions en fonction des préoccupations et des besoins actuels, une grande loyauté dans l'exposé, et une égale fermeté de principes, nuancée par un bon sens très averti, dans la critique des diverses opinions. Les développements ont gardé la même ampleur et la même richesse d'information, qui en rend la lecture facile et intéressante aussi bien pour les spécialistes des questions morales que pour les profanes en ces matières.

Le premier tome de ce volume traite du respect de la vie, et de la disposition de soi. A ce propos, de nombreuses questions, d'un intérêt très actuel, sont rencontrées : la légitimité de la guerre, l'objection de conscience, le service militaire obligatoire, le travail forcé, et bien d'autres. Sur tous ces points l'auteur émet des vues fort justes. Cependant, nous avons peine à admettre que le seul fondement rationnel du devoir de respecter la vie soit le droit de Dieu sur toute vie créée : une telle opinion nous paraît relever d'une conception de la morale plutôt juridique et légaliste que vraiment métaphysique. Ici aussi, comme toujours, c'est du rapport de l'action à la fin de l'homme que doit découler formellement la moralité de cette action. C'est d'ailleurs ce que l'auteur lui-même reconnaît en fait dans la justification qu'il donne de sa position (p. 57).

Dans le second tome, l'auteur développe les fondements et les limites du droit de propriété : il conçoit celle-ci comme étant essentiellement un moyen de développement humain. Avec un sens moral très sûr, il critique et met au point les divers arguments traditionnels en faveur de ce droit, et les devoirs qui en découlent. Il examine ensuite l'attitude des différentes écoles modernes vis-à-vis du droit de propriété : le communisme, le libéralisme, les diverses formes du socialisme, le mouvement social chrétien. Sur toutes ces questions M. J. Leclercq a des vues très personnelles et même hardies parfois, mais qui restent toujours cependant dans la ligne de la tradition catholique entendue dans son sens vraiment progressif.

Ed. Brisbois, S. I.

C. DU PASQUIER. — *Introduction à la théorie générale et à la philosophie du droit.* Paris, Recueil Sirey, 1937, 19 × 12 cm., XII-374 p. Prix : 35 frs.

Cet ouvrage, dans la pensée de son auteur, tend à combler une lacune vivement ressentie tant par les philosophes que par les juristes qui s'intéressent aux questions de la philosophie du droit : aux premiers il manque souvent une initiation à la technique du droit, et aux seconds une introduction aux idées générales et aux théories modernes de la philosophie juridique.

Il nous paraît que l'auteur a pleinement réussi à donner satisfaction à ces deux desiderata : sans apporter lui-même un système nouveau, il a cherché avant tout à présenter un exposé clair et objectif des notions et des doctrines ; et il a réussi ainsi à faire de son ouvrage une petite somme pleine de renseignements techniques et historiques, dont l'utilité sera vivement appréciée par tous ceux qui s'intéressent aux questions actuellement si débattues de la philosophie du droit.

Ed. Brisbois, S. I.

M.-B. SCHWALM. — *La société et l'Etat.* Coll. Bibliothèque d'études sociales. Paris, Flammarion, 1937, 19 × 12 cm., 284 p. Prix : 15 frs.

L'avertissement placé en tête de cet ouvrage nous apprend que la matière en est tirée de notes de cours, remaniées sans trahir la pensée de l'auteur par le R. P. J. H. Coquelle O. P.

La première partie présente, suivant la méthode familière aux scolastiques de la détermination des quatre causes, l'exposé de la doctrine de la société en général. La seconde est une application des principes ainsi établis à la société politique, dont elle détermine la fin propre, la relation aux individus qui la composent, et l'institution ; un dernier chapitre est consacré à l'origine du pouvoir. Le mode d'exposition paraîtra peut-être un peu lent et minutieux, mais il est remarquablement clair et ferme, comme il sied à un exposé de principes.

Ed. Brisbois, S. I.

J. LACROIX. — *Itinéraire spirituel.* Coll. Cahiers de la Nouvelle Journée, 35. Paris, Bloud et Gay, 1937, 23 × 14 cm., 188 p. Prix : 20 frs.

M. Lacroix nous donne ici l'itinéraire d'une pensée qui a commencé par se chercher chez les autres, et qui grâce à eux est parvenue à prendre conscience de sa forme personnelle. Chez Alain d'abord, dont elle a retenu le souci critique, né du sens aigu de l'autonomie de la pensée, de ne rien accepter sans contrôle, ni de soi ni des autres. De Péguy elle a gardé, en même temps que le besoin d'incarner l'idéal, l'horreur de l'asservissement sous toutes ses formes, du fixé, du tout fait, de l'habitude, qui n'est qu'une forme de matérialisation et d'embourgeoisement. De Proudhon enfin l'affirmation de la souveraineté du droit, fondé sur la valeur absolue de la personne humaine, et traduisant concrètement cette valeur dans les rapports entre les hommes. Ainsi cette pensée s'est trouvée naturellement amenée à s'exprimer sous forme de propositions traduisant l'attitude théorique et pratique du chrétien, ou plutôt du catholique français en face de la cité moderne. M. Lacroix précise d'abord ce qu'est l'esprit chrétien, fait d'amour de la vérité et d'amour des âmes ; ensuite ce qu'est une politique chrétienne : elle doit s'inspirer d'une mystique, principe d'un dévouement total à des valeurs essentielles, qui ne seront pas des valeurs économiques ou politiques, ni des valeurs de classe, mais les valeurs proprement humaines, c'est-à-dire spirituelles. Ces valeurs idéales seront à réaliser concrètement dans une cité pluraliste, par la collaboration de croyants et d'incroyants, ayant la même aspiration commune d'assurer sans contrainte à toutes les personnes les légitimes possibilités d'un plein épanouissement de ce qu'elles veulent être. Ainsi se constituera la démocratie personaliste, celle qui assurera la souveraineté du droit que voulait Proudhon. Tel est le sens général du présent ouvrage, qui se place nettement, comme on le voit, dans la ligne de pensée de M. Maritain et de la revue *Esprit.*

Dans cet itinéraire de M. J. Lacroix beaucoup retrouveront leurs propres préoccupations, et sauront gré à l'auteur de les avoir précisées en des termes fort heureux.

Ed. Brisbois, S. I.

V. SARTRE, S. I. — *Georges Sorel. Elites syndicalistes et révolution prolétarienne.* Paris, Spes, 1937, 19 × 12 cm., 310 p. Prix : 20 frs.

Penseur original, et de grande influence, Sorel méritait bien la remar-

quable étude qui vient de lui être consacrée. D'une plume alerte, limpide, pleine d'aisance et sûre d'elle-même, le P. Sartre entraîne irrésistiblement son lecteur et parfois peut-être se laisse entraîner lui-même par son sujet, que pourtant il possède et domine : un peu de hâte parfois, dans certaines analyses qu'on voudrait plus fouillées, et dans l'utilisation d'une information d'ailleurs très abondante et de bon aloi. La doctrine sorélienne est une doctrine de violence. Vigoureusement présentée et défendue par son auteur, elle n'est cependant pas acceptable, ni pour l'historien, ni pour le sociologue, ni surtout pour le moraliste ; Sorel a une manière vraiment trop personnelle de consulter l'histoire ; son pessimisme dissimule mal le plus fou des optimismes ; sa théorie des élites est incomplète, car elle néglige les élites intellectuelles et méconnaît le mouvement ascensionnel de ceux qui, peu à peu, «deviennent» élite ; elle est utopique, car l'on ne se passera jamais de toute forme de l'Etat — et c'est fort heureux car le triomphe effectif de pareille théorie préparerait un terrible étouffement de la personnalité humaine.

On n'eût pu souhaiter du P. Sartre plus intelligente sympathie ni plus juste sévérité pour son auteur. Peut-être eût-il pu examiner un peu plus longuement la violence sorélienne du point de vue de la morale chrétienne : la mystique de « l'action héroïque » n'est pas la mystique de l'humilité chrétienne. Il semble que nous touchions ici, en l'un de ses points décisifs, au problème des rapports entre le déterminisme de la matière et la liberté de l'esprit, entre les droits de la nature et les exigences de Dieu : le problème de la légitimité d'une violence, même efficace, ne révèle-t-il pas un conflit possible entre les règles de la politique « autonome », et les lois de la morale, qui a juridiction sur cette autonomie ? L'importance de ce problème et de la contribution qui lui est ici apportée marque au livre du P. Sartre sa place dans la bibliothèque de tout prêtre qui ne se désintéresse pas des problèmes, des angoisses et des espérances de son temps.

A. Hayen, S. I.

---

## ASCÉTISME.

*Doctrine et méditation.*

Y. DE LA BRIERE, S. I. — *Le mystère du salut par le Christ.* Paris, Edit. Spes, 1937, 19 × 12 cm., 118 p. Prix : 7 frs.

« Le Message et ses preuves », tel est le sous-titre. Le Message de Jésus a pour objet, en effet, le mystère humano-divin par lequel nous sommes sauvés, si nous voulons, du péché, de la mort et de tout mal. Les preuves, ce sont les *faits* par lesquels Jésus a montré qu'Il ne parlait, n'agissait, qu'en union avec Dieu, son Père, qui nous veut pour ses fils adoptifs : miracles, prophéties, sainteté, résurrection du Christ, couronnant, synthétisant, symbolisant tout le mystère. Ces faits nous sont attestés par des témoignages irréfragables. Comme il est nécessaire en des causeries données à la Radio, le P. de la Brière a visé à l'extrême netteté. En chacun de ses sujets, il va droit au point central, et suppose pour ainsi dire déblayé le maquis des polémiques de détail que soulèvent M. Loisy et nos incroyants modernes. Oeuvre d'un bon sens ferme et clair.

M. Claeys Boúúaert, S. I.

H.-D. NOBLE, O. P. — *La vie pécheresse.* Coll. La vie morale d'après S. Thomas d'Aquin. 5e Série. Paris, Lethielleux, 1937, 19 × 12 cm., 426 p. Prix : 24 frs.

Le R. P. Noble poursuit, dans ce nouveau volume, son bel exposé de « La vie morale d'après S. Thomas ». Il y traite successivement ces trois grandes questions : Qu'est-ce que le péché ? D'où vient-il ? Qu'en résulte-t-il? Le péché est un acte transitoire, volontaire, se portant sur un objet défendu par la loi morale. L'auteur analyse avec soin le rôle des diverses facultés qui interviennent dans le péché. D'où vient ce désordre ? De l'influence de la passion. L'auteur reprend et complète ce qu'il a dit ailleurs sur cette question ; puis, il traite des influences extérieures et du péché originel. Enfin, la troisième partie sur les effets du péché se divise assez nettement en deux sections : l'une sur les peines de la faute morale, l'autre sur le péché véniel.

On retrouve ainsi tout l'essentiel de la doctrine de la Somme (I IIae q. 71-89). S'il nous est permis d'exprimer un regret, c'est celui de ne pas voir le R. P. Noble s'en écarter matériellement de temps à autre pour nous parler p. ex. de la controverse sur la première faute morale de l'enfant, des explications déficientes données parfois sur les rapports entre pleine advertance et plein consentement.

E. Bergh, S. I.

THOMAS A KEMPIS. — *Le Soliloque de l'âme.* Traduction nouvelle par Dom E. Assemaine. Paris, Editions de la Source, 1937, 19 × 12 cm., 170 p. Prix : 12 frs.

Celui qui a fait de sa vie une « imitation de Jésus-Christ » et qui a suivi son divin modèle, trouve le besoin de se reposer avec celui qu'il aime et de lui parler cœur à cœur. C'est ce qu'a bien compris Thomas a Kempis lorsque, après nous avoir donné son « Imitation », il composa son « Soliloque de l'âme ». Le lecteur y retrouvera sans peine les idées capitales de l' « Imitation », la même simplicité, la même chaleur, la même intimité. Félicitons Dom E. Assemaine de s'être borné à nous donner une traduction à la fois simple, correcte et élégante.

R. Mols, S. I.

E. GUERRY. — *Vers le Père. Méditations.* Paris, Desclée De Brouwer, 1937, 19 × 12 cm., 392 p. Prix : 18 frs.

Nous souhaitons et prédisons à ce livre un bon succès, qu'il mérite. Les 88 méditations qu'il contient sont bien faites pour apprendre aux chrétiens ce que signifie leur titre d'enfants adoptifs de Dieu. Ils y puiseront une spiritualité confiante et généreuse.

E. Mersch, S. I.

G. HOORNAERT, S. I. — *Face au devoir. 50 méditations, 2 vols.* Bruxelles, Edit. Universelle ; Paris, Desclée De Brouwer, 1937, 20 × 13 cm., 592 et 556 p. Prix : 50 frs.

Dans un ouvrage du R. P. Hoornaert, louer la modernité, l'actualité même de l'idée ou de l'adaptation doctrinale est une formule d'éloge devenue banale pour avoir été répétée, Dieu sait combien de fois ; rien de neuf non plus à signaler, une fois de plus, le style si caractéristique du

R. P. qui rapelle le style rapide et pressé de l'article de journal. Ce style équivaut à une signature. Cette présentation extérieure, si frappante dans les écrits du P. Hoornaert, risque de détourner ici l'attention d'un lecteur ordinaire de qualités de plus grand prix, telles que la solidité du fond, le sérieux de l'information doctrinale, les aspects nouveaux donnés à des sujets antiques, immuables même de leur nature. Le P. Hoornaert est un homme de grande lecture et de lecture très variée. Cela explique que la méditation proprement dite soit souvent heureusement préparée par une brève leçon d'histoire. Que de choses le lecteur n'apprendra-t-il pas dans le morceau original intitulé : *Le « Dies irae »*. Ces deux volumes, intitulés en sous-titre : 50 *méditations*, sont donc également un recueil de lectures religieuses.

Lus ou médités du reste, les sujets traités par l'auteur — nous l'avons personnellement éprouvé — font sur l'âme une impression profondément salutaire. « *Face au devoir* » égalera ou dépassera le succès de « A *propos de l'Evangile* » ; ce sont livres qui font leur chemin, sans le secours de la réclame.

Fr. Jansen, S. I.

C. POLLOI. — *Aux infirmières chrétiennes. Méditations.* Paris, Casterman, 1937, 19 × 12 cm., 180 p. Prix : 13 frs.

Simple, on dirait volontiers naturel ; et pourtant ce livre est tout imprégné de l'onction que les vieux auteurs possédaient et dont le secret semble perdu. Mais aussi toute la spiritualité en est constituée par le principe unique de l'union au Christ et de la transformation de l'âme qui en résulte. Très riche dans sa simplicité, s'il s'adapte splendidement à la vie des infirmières, cet ouvrage devrait être médité par tous les fidèles.

C. Sevrain, S. I.

H. PRADEL. — *Les appels de nos morts.* Coll. Paroles de Vie. Paris, Desclée De Brouwer, 1937, 14 × 9 cm., 124 p. Prix : 6,50 frs.

Allocutions annuelles du directeur de l'Ecole Massillon pour la commémoration des élèves morts à la guerre ou dans le courant de l'année. Intéressantes, originales et simples ; pleines de leçons importantes et présentées de façon à redonner à la jeunesse le goût de l'esprit chrétien.

C. Sevrain, S. I.

C. ROFFAT. — *Saint Paul vous parle. Les plus belles pages des épitres commentées.* Paris Edit. Spes, 1937, 19 × 12 cm., 240 p. Prix : 15 frs.

M. l'abbé Roffat offre ce volume aux Jocistes ; il s'efforce d'y mettre à leur portée saint Paul et son œuvre. On ne voit pas, dit-il et très justement, pourquoi un ouvrier (français) de 1936 ne serait pas capable de lire et de comprendre ces épîtres adressées au peuple chrétien généralement peu cultivé des premiers âges. L'auteur présente donc au lecteur de larges extraits des épîtres, précédés de notices historiques nécessaires pour l'intellection du texte et coupés de commentaires. — Le choix est judicieux : les plus belles pages de saint Paul s'y trouvent. On aurait pu laisser tomber le passage, — qu'à bon droit l'on qualifie d'énigmatique — de *II Thess.* 2, 3 ss.

Pour terminer, la mort de l'apôtre, telle que veut bien l'imaginer M. Roffat, suivie d'une table idéologique trop courte pour être utile.

A. Massart, S. I.

*La foi en l'amour de Dieu,* par une sœur de la Providence (F. C. S. P.). Paris, Edit. Spes, 1937, 19 × 12 cm., 392 p. Prix : 15 frs.

Suite d'entretiens édifiants sur « la foi en l'amour que Dieu nous porte adressés en un style onctueux et affectif à ce qu'on nomme «les petites âmes» Ces petites âmes, à en croire la définition donnée p. 10, ce sont les chrétiens au cœur humble ; en fait, on a l'impression que ce sont plutôt ces âmes douces, affectives, qui n'aiment point la science... Le livre ne plaira guère aux hommes. Non que la doctrine qu'on y expose ne leur convienne pas : à qui ne serait-ce pas hautement bienfaisant que d'avoir réalisé enfin qu'il est l'objet de l'amour de Dieu même ? Mais il y a la manière de le dire... Il y a de belles choses dans ce livre et beaucoup d'heureuses citations.

L'ouvrage se présente comme suit : tout d'abord, les relations de la foi en l'amour de Dieu avec les trois vertus théologales ; puis considérant l'amour même de Dieu pour l'homme, on en montre les caractères (éternité, gratuité, etc.), ses raisons d'être et ses manifestations à notre égard (création, justification, rédemption, eucharistie). Cet amour enfin — c'est ce qui fait l'objet de la troisième et dernière partie — est personnel, il va à chacun de nous, très réel même dans les épreuves et miséricordieux.

A. Massart, S. I.

J. KOENIG. — *Nouveau mois du T. S. Rosaire et mois de Marie d'après les encycliques du Pape Léon XIII.* 3e éd., Paris, Téqui, 1937, 17 × 11 cm., XII-300 p. Prix : 12 frs.

Réédition d'un excellent petit volume qui met à la portée de tous la grande encyclique de Léon XIII. Il y a dans ces pages trop d'exclamations et d'apostrophes. L'auteur écrit sans hésiter, p. 110, que l'Annonciation eut lieu à minuit. Il semble un peu trop renseigné.

C. Sevrain, S. I.

*Biographies.*

BRUNO DE JESUS-MARIE. — *Madame Acarie, épouse et mystique.* Paris, Desclée De Brouwer, 1937, 17 × 13 cm., 120 p. Prix : 12 frs.

Ce nouveau volume du R. P. Bruno de Jésus-Marie fait connaître en des pages pleines de saveur la fondatrice du Carmel de France : madame Acarie épouse et mystique. Avant d'être religieuse des Carmels d'Amiens et de Pontoise, la Bienheureuse Marie de l'Incarnation fut une épouse qui sut plaire à son mari, une maman à l'inlassable dévouement, une maîtresse de maison accomplie, si bien que cette carmélite peut être proposée comme modèle aux épouses et mères de famille.

J. Delcuve, S. I.

R. RUMILLY. — *Marguerite Bourgeoys.* Paris, Spes, 1936, 21 × 14 cm., 246 p. Prix : 12 frs.

En 1653, Marguerite a 33 ans. Elle part « en Canada » « pour faire l'école aux petites filles ». Elle a peu de bagages et donnera tout aux autres sur

le bateau. Elle n'est pas instruite et n'a pas de fortune. Montréal est un peu moins que rien : c'est Ville-Marie, où l'on meurt de faim, de travail, de misère, à moins que ce ne soit dans les tortures comme prisonnier des sauvages. La classe se fait dans une étable, dont le grenier abrite les sœurs la nuit. Peu à peu, on essaimera, on grandira et on deviendra la Congrégation de N. D., qui dirige aujourd'hui près de 150 maisons d'éducation. L'héroïsme de cette vie et de ces luttes est une véritable épopée, humaine et divine. Marguerite Bourgeois ne sera-t-elle pas un jour béatifiée? Espérons-le. Souhaitons aussi pour cette belle biographie, à la fois simple, abondamment détaillée et documentée, une présentation typographique moins défectueuse.

C. Sevrain, S. I.

A. GARREAU. — *Clément Brentano.* Paris, Desclée De Brouwer, 1937, 20 × 13 cm., 292 p., neuf planches. Prix : 20 frs.

Dans la tourmente du Romantisme en Allemagne, Clément Brentano a joué un grand rôle, à côté de Goethe, des Arnim, des Schlegel, de Novalis, de Tieck. Enfant terrible et charmeur, aventurier de la poésie et de la mystique, il se condamne à l'oubli et au dédain de la littérature officielle (prussienne, protestante ou juive) du jour où il met sa virtuosité au service des révélations d'Anne-Catherine Emmerich. Le portrait d'ensemble de cette vie, « la plus merveilleuse des poésies », est fort sympathique ; plus artiste que savant, il évoque du même coup toute cette période (1790-1830) qui vit le prodigieux réveil de la culture germanique.

A. Favre, S. I.

F. FRODL, S. I. — *Le Père Victor Braun.* Trad. et adapté de l'allemand. Paris, Edit. Spes, 1937, 19 × 13 cm., 172 p., 4 gravures. Prix : 10 frs.

Ce livre nous fait connaître l'attachante figure d'un prêtre de Lorraine, mort au siècle dernier. Adolescent, jeune homme, séminariste à la santé délicate verra-t-il jamais se réaliser le rêve de son enfance : le sacerdoce? A force de prières et de tenacité il y parvint cependant. Les premières années de son sacerdoce sont consacrées au ministère de la jeunesse. L'expérience qu'il y acquiert le prépare peu à peu à ce qui sera la grande œuvre de sa vie : la fondation d'une congrégation vouée au service des malades pauvres et autres œuvres de charité : c'est la Congrégation des Servantes du Sacré-Cœur. Récit à la fois simple et pittoresque.

J. Delcuve, S. I.

---

*Les Gérants :* ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

*Administrateur-délégué :* LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

---

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*